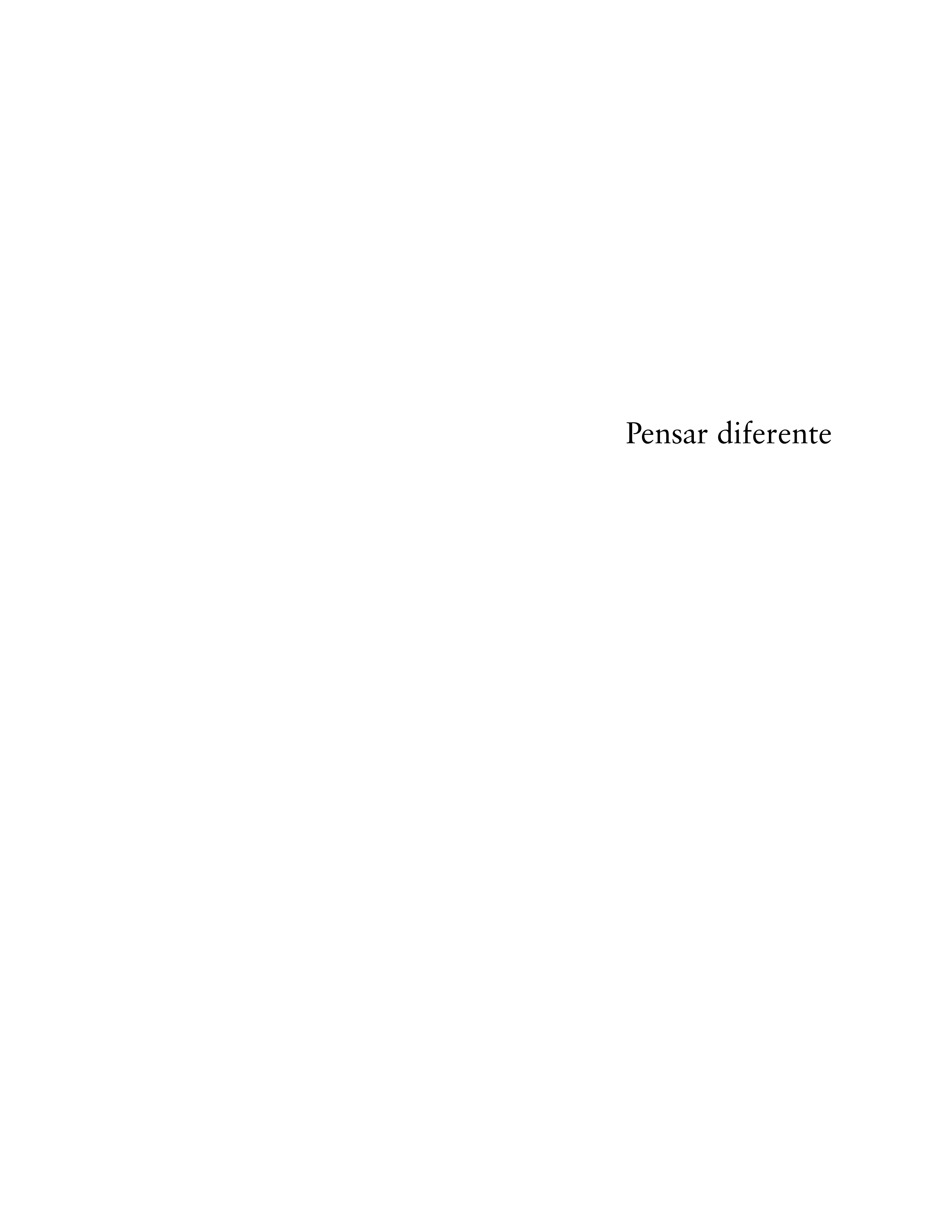
editorial trotta

Diego Fusaro

# pensar diferente

## filosofía del disenso

Traducción de Michela Ferrante



Pensar diferente

# Pensar diferente.
# Filosofía del disenso

Diego Fusaro

Traducción de Michela Ferrante Lavín

E D I T O R I A L   T R O T T A

**C**OLECCIÓN **E**STRUCTURAS Y **P**ROCESOS
**S**erie **F**ilosofía

Título original: Pensare altrimenti. Filosofia del dissenso



ISBN: 978-84-1364-078-5 (edición digital e-pub)

*Para todos aquellos que todavía se atreven a caminar erguidos y a defender hasta el final sus propias ideas.*

«No nos pidas la fórmula que mundos pueda abrirte,
sí alguna sílaba seca y retorcida como una rama.
Solo esto podemos decirte,
lo que no somos, lo que no queremos».

E. Montale, *Huesos de sepia*

# ÍNDICE

# 1
# SENTIR DIFERENTE

> «Antaño no era lícito pensar libremente; ahora es lícito hacerlo, pero ya no puede hacerse. Piénsase tan solo qué sea lo que debe quererse; y esto es lo que se llama hoy libertad».
>
> O. Spengler, *La decadencia de Occidente*

La historia de la humanidad es también la historia del disenso. Desde siempre, en formas, con resultados y presupuestos mutuamente irreducibles, los hombres se rebelan.

Lo hacen de múltiples y variadas maneras que no se dejan encasillar fácilmente en un paradigma único y que, sin embargo, tienen como horizonte común la oposición, la protesta, la reclamada antítesis frente a un orden establecido o, más simplemente, frente a un «sentir común» (*consensus*) que pretende ser justo o, en cualquier caso, el único legítimo[1].

La revolución y la rebelión, la defección y la protesta, la revuelta y el motín, el antagonismo y el desacuerdo, la insubordinación y la sedición, la huelga y la desobediencia, la resistencia y el sabotaje, la contestación y la sublevación, la guerrilla y la insurrección, la agitación y el boicot son todas figuras proteicas del disenso, expresiones plurales que encuentran su fundamento en la única matriz del «sentir diferente» ante el orden, el poder, el discurso dominante.

Prometeo disintió ante la orden divina que pretendía la subordinación de los mortales, y después Sócrates ante las leyes injustas de la *polis* ateniense. Luego le tocó a Espartaco oponerse a la inicua norma que decretaba la esclavitud para él y sus compañeros. Disintieron Tiberio Graco y Catilina, con la *effrenata audacia* de la

llamada «conjuración de Catilina», y también los rebeldes que le quitaron la vida a César; después los *ciompi* y los anabaptistas, aunque con resultados adversos.

Disintieron Lutero y los herejes medievales, luego Giordano Bruno y Julio César Vanini, símbolos eternos del coraje de estar en contra. Disidente fue también el propio Cristo que, entrando en el «reino de los cielos», se opuso a las injusticias del reino terrenal.

Disintieron Cromwell en Inglaterra, los movimientos estadounidenses contra las guerras de Vietnam y Corea, Marx y Lenin contra las leyes del capital. En Italia disintieron los antifascistas y Pasolini contra el nuevo fascismo de la sociedad de consumo, los revolucionarios franceses en 1789 y los rusos en 1917; pero también los disidentes soviéticos se opusieron al comunismo mal realizado, Nelson Mandela a la segregación, Martin Luther King, el Che Guevara y, simplemente con la desobediencia civil, Gandhi.

Sankara luchó en contra del imperialismo occidental en África, la generación del 68 protestó contra sus padres, la Rosa Blanca se enfrentó al nacionalsocialismo, Peppino Impastato y Paolo Borsellino a la mafia, mientras los checos lo hicieron contra la Unión Soviética. En tiempos más recientes, y en lugares más cercanos a nosotros, disintieron en Génova (2001) los movimientos antiglobalización.

A partir de estos ejemplos —que no pretenden ser exhaustivos, sino necesariamente impresionistas—, escogidos entre la variada galería de la epopeya humana, queda muy claro que el disenso es una constante en la historia de la humanidad. Constituye, por emplear libremente una categoría de *Ser y tiempo* de Heidegger, un «existencial»[2]. El ser-en-el-disenso, si quisiéramos expresarnos cambiando un poco el vocabulario heideggeriano, es una de las peculiaridades de ese animal no estabilizado y estructuralmente no estabilizable que es el hombre.

En cuanto «animal que disiente», siempre toma posición con respecto al poder establecido y al orden simbólico dominante. Como ya sabía Spinoza, nunca habrá un poder tan generalizado y

omnipresente hasta el punto de extirpar del hombre definitivamente su capacidad para resistir y oponerse, para protestar y rebelarse[3].

Si llevamos a cabo un análisis más detallado, parece ser que solo el hombre, entre todas las criaturas, posee como una de sus prerrogativas fundamentales la capacidad para disentir. En palabras de Camus, «el hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es»[4], no se conforma con las formas sociales, políticas y simbólicas existentes.

Los demás animales, por su parte, no disienten, excepto en formas elementales o estrechamente relacionadas con el mundo de la vida. Únicamente el hombre se opone, aunque haya satisfecho sus instintos primarios, protestando, rebelándose y siguiendo el camino de la revolución o la subversión contra un orden político que considera diferente respecto a cómo podría y debería ser.

En un primer momento, el acto de disentir parece ser un concepto muy vago e inclusivo, capaz de abarcarlo todo y lo contrario de todo, de dar cabida, dentro de su horizonte de sentido, a experiencias y figuras que se hallan a una distancia sideral entre sí: de la vergüenza individual a la revolución mundial, del hombre justo crucificado como «herético» al bandido que disiente frente al orden legal establecido, de la acción organizada a la inacción de la simple desobediencia, de la cultura a la política, del arte a la «rebelión metafísica», tal y como la llamó Camus[5].

Sin embargo, además de estas figuras plurales y mutuamente irreducibles, más allá de todo isomorfismo, se da un horizonte común, un dispositivo del disenso que, al no resolverse totalmente en las figuras en las que se encarna, las vuelve posibles, desde los *ciompi* a La Carta 77, desde los herejes de la *Aetas Christiana* a los Panteras Negras.

El algoritmo secreto del disentir podría identificarse con ese «decir-que-no» al poder, a la situación dada o al orden simbólico que, surgiendo primeramente en la conciencia del individuo, se traduce después en un deseo de autonomía e independencia, pero también en un anhelo de liberación y puesta en marcha de una historia alternativa.

De hecho, desde el mito arquetípico de la filosofía occidental, la caverna de la *República* de Platón[6], la libertad fue concebida como un proceso dinámico de liberación de una situación injusta y de un marco ideológico considerado falso; esta dinámica se activa en nombre de un disenso originario, que induce al sujeto a movilizarse para alcanzar un lugar diferente, intencionado por su conciencia anticipadora, una ulterioridad ennoblecedora compartida con sus compañeros que desvela la situación actual como defectuosa y contradictoria[7].

En la relación simbiótica de verdad y liberación puede identificarse justamente la característica peculiar de la filosofía occidental y, tal vez, de la experiencia histórica de Occidente *tout court*, siguiendo una línea que arranca de la caverna de Platón y llega hasta la Ilustración, kantianamente entendida como «salida»[8] (*Ausgang*) del hombre de su culpable «minoría de edad», pasando por el pasaje del Evangelio «la verdad os hará libres» (Juan 8, 32) y las vicisitudes de los marxismos.

Cabe destacar desde un principio que el disenso, pese a concretarse políticamente en las figuras conceptuales que de él se derivan (la rebelión y la revolución, la contestación y la desobediencia, la protesta y la disidencia) es, por su naturaleza, un acto previo por lo que respecta a todas sus configuraciones políticas.

Todo el que intente definir el disenso, indicando sus formas concretas y plurales, probablemente sería blanco de las acusaciones que Sócrates, en el *Menón* (77ab), hace a su interlocutor, cuando este, a la pregunta sobre la esencia de la virtud, contesta con ejemplos de conducta virtuosa y, por eso mismo, «hace trizas» el concepto y «hace muchas cosas de una sola» (πολλὰ ποιῶν ἐκ τοῦ ἑνός).

El disenso se concreta en el archipiélago multifacético de las pasiones y del sentir, como revela su misma raíz semántica, que remite precisamente a un modo de «sentir diferente» (*dissentio*) respecto al modo común.

Su fuente originaria radica, pues, en ese *sentir diferente* que ya es un *sentir contrario* y antagónico y, por consiguiente, un movimiento del alma que se dirige *obstinate contra* respecto a la dirección que

debería emprender si siguiera su curso «natural». La célula genética del disenso corresponde, pues, a un *sentir diferente* que ya es un *sentir contrario* en ciernes: y que, por esa razón, puede convertirse en las figuras concretas en las que el disentir cristaliza haciéndose operativo.

El disentimiento, en consecuencia, puede ser entendido justamente como el elemento básico a partir del cual se constituyen, en su multiplicidad prismática, las formas de oposición y antagonismo, todas diferentes y, no obstante, unidas en su fundamento por ese impulso prerracional que induce al yo a divergir y a darle forma a ese gesto.

Por consiguiente, no es posible considerar el disenso como una categoría conceptual de la política, ni estudiarlo encasillándolo en el léxico de la filosofía política, so pena de reducirlo, por eso mismo, a una de las figuras específicas a las que da lugar (desde la revuelta a la revolución, desde la desobediencia a la rebelión), pero sin resolverse en ellas.

Una operación teórica de este tipo sería lícita si el disenso se configurara, en su esencia, como una realidad conceptual específica, con su propio núcleo teórico estable y permanente, identificable inequívocamente incluso más allá de las encarnaciones históricas concretas en las que ha venido sedimentándose.

Pero el disenso no cuenta con dicho estatus. Prueba de ello es que cada vez que pretendemos estudiarlo en el plano político, lo reducimos inevitablemente a otra cosa, en particular, a una o más de una de sus figuras específicas; por eso mismo, nos vemos obligados a abandonar la investigación sobre su esencia en cuanto tal.

Sin embargo, lo cierto es que todas las figuras del disenso, aunque muy diferentes unas de otras, tienen en común que su eventual legitimación puede darse exclusivamente *ex post*, es decir, cuando su acción ya se ha llevado a cabo con éxito. ¿Cómo podría el poder aceptar como legítimo lo que socava sus cimientos? ¿Cómo podría aceptar en el marco del propio ordenamiento la disidencia y la revolución, la desobediencia y la rebelión?

Del disenso no es posible, por tanto, encontrar una fórmula *more geometrico*, pero tampoco una «institucionalización». Es, por su propia naturaleza, no institucional, mejor dicho, es «antiinstitucional»: se podría, en todo caso, comparar con la figura hegeliana de la «conciencia infeliz» que advierte, en una dimensión preconceptual ligada ante todo al sentir, la alteridad entre el ser y el deber-ser, entre la realidad y sus posibilidades irrealizadas.

El disenso cuestiona, por definición, el orden establecido, y revela una secesión con respecto a él que tiene que ver ante todo con el individuo y su interioridad —la dimensión del sentir—, para luego volverse potencialmente social y exterior; posee, pues, la capacidad de organizarse en las figuras reales y concretas antes evocadas.

Oscilando entre el espacio mínimo de la vergüenza subjetiva ante la injusticia y el espacio máximo de la revolución que cambia las geometrías de todo lo existente y dibuja un nuevo paisaje sociopolítico, el disenso, como el ser de la *Metafísica* de Aristóteles, πολλακῶς, «se dice de múltiples maneras»[9]. No tiene una sola raíz, ni una sola forma de expresión.

No se deja enmarcar ni agotar en el léxico de la filosofía política. Pero, al mismo tiempo, siempre tiene su propia expresión política natural. De hecho, no existe rebelión que no establezca una relación de polaridad entre amigos y enemigos, en la cual, como destaca el análisis de Carl Schmitt[10], se condensa la esencia de la política.

El disenso, al estar siempre dirigido en contra de algo o de alguien, y configurándose, pues, como una forma de desacuerdo o de reclamada oposición, es político incluso cuando se produce en entornos heterogéneos no necesariamente políticos. Por otra parte, más que como un concepto o una realidad teórica claramente definida, el acto de disentir puede ser entendido justamente como una intensidad que surge de la conciencia del sujeto, una fuerza ligada más al ámbito de las pasiones que al de los conceptos, un sentimiento que nace primero como algo personal para luego convertirse en un movimiento social y organizarse en formas y figuras heterogéneas. Si

queremos estudiarlo realmente desde el punto de vista de la política, es preciso examinarlo en las categorías concretas que han aparecido históricamente, en las capas donde ha venido sedimentándose, en las formas que la política operativa, criticada, derrocada y practicada ha ido asumiendo a lo largo de la epopeya histórica occidental.

En este sentido, el disenso se configura, por así decirlo, como un espacio hospitalario donde algunos de los principales conceptos de la política se encuentran y entrelazan, se enfrentan y alternan, hallando en él su propia matriz pero sin agotar nunca totalmente su significado y su importancia.

En este aspecto reside uno de los rasgos paradójicos ligados al concepto de disenso. Este último no se agota en las figuras concretas que asume, pero tampoco se puede entender sin analizarlas como objetivaciones históricas concretas del sentir diferente.

No obstante, si detenemos nuestra mirada en él y lo pensamos como intensidad anterior con respecto a toda conceptualización y a toda posible traducción en forma política, es decir, si lo estudiamos independientemente de sus figuras concretas, entonces este, en su sentido más amplio o, si se prefiere, en su horizonte expresivo específico, se configura como una especie de «poder destituyente»[11]. Quizá sea esta su mayor peculiaridad.

Si, sobre todo después del cambio trascendental que supuso la Revolución francesa, el poder se piensa y se practica como «poder constituyente», como fuerza capaz de poner en marcha un nuevo orden institucional en cuyo espacio organizar y reglamentar las relaciones humanas, entonces el poder destituyente que el disenso pretende hacer valer es, por su naturaleza, de signo opuesto. En primer lugar, no aspira a crear *ex novo* o a fortalecer un orden social, sino a derrocar y debilitar el poder existente y el orden hegemónico, tanto real como simbólico.

El gesto típico de disentir como figura del sentir diferente coincide con ese «decir-que-no» que revela la falta de adhesión del sujeto al orden real y simbólico y, por ende, su potencial cuestionamiento. Es,

por su esencia, la interrupción individual de un amplio y hegemónico consenso, la puesta en discusión de un sistema real, ideal y de valores que se impone como dominante, exclusivo o, en cualquier caso, mayoritario.

Esto no significa, sin embargo, que el acto de disentir se agote en las figuras del rechazo o de la oposición; al contrario, este gesto niega para afirmar y destituye para reconstruir[12].

El rechazo es el primer momento de la dialéctica del disentir, cuyo desarrollo posterior, en positivo, consiste en reconocer lo negado, lo obstaculizado, lo reprimido, lo desatendido y lo ignorado, propuestos como correctivos o como alternativa a la realidad existente.

A diferencia del consenso, que puede ser pasivo y estructurarse como aceptación inerte, llamado más propiamente asentimiento, el disenso solo se da como activo y afirmativo. Esto es lo que más falta en nuestro tiempo del consenso de masas y de la homologación generalizada, donde todos piensan y sienten del mismo modo. Pues bien, como destacaremos en nuestra argumentación, una buena consideración histórico-filosófica de las figuras del disenso debe tener en cuenta la exploración crítica de la uniformidad global de las conciencias que se está llevando a cabo actualmente, en el horizonte del nuevo pensamiento único y del falso pluralismo democrático de la civilización occidental.

Este último multiplica y fragmenta el mensaje a fin de ocultar su naturaleza íntimamente totalitaria y negadora, desde un principio, de todo derecho a disentir y pensar diferente.

1. Cf. F. De Sanctis, «Consenso-dissenso», en G. Zaccaria (ed.), *Lessico della politica*, Lavoro, Roma, 1987, pp. 96-105.

2. Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo* [1927], § 9-13, Trotta, Madrid, [7]2020.

3. B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* [1670], 17, § 1.

4. A. Camus, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2016, p. 17. [Siempre que ha sido posible, se ha localizado las citas en las ediciones correspondientes en lengua española. En caso contrario, se da al menos la referencia general a una traducción española existente. *N. del E. español*].

5. *Ibid.*, pp. 33-121.

6. Platón, *República*, I, 516 c.

7. Sobre este tema, nos permitimos remitir a nuestro estudio *Idealismo o barbarie. Por una filosofía de la acción* [2014], trad. de Michela Ferrante Lavín, Trotta, Madrid, 2018.

8. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* [1784], ed. de N. Merker, Editori Riuniti, Roma, [3]1997, p. 48 [*Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002].

9. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1028 a.

10. Cf. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1998.

11. VV. AA., *Piqueteros. La revuelta argentina contra el neoliberalismo*, DeriveApprodi, Roma, 2002. Cf. R. Laudani, *Disobbedienza*, il Mulino, Bolonia, 2010, pp. 10-11 [*Desobediencia*, Proteus, Barcelona, 2012].

12. Cf. G. M. Chiodi, *Tacito dissenso*, Giappichelli, Turín, 1990, p. 148.

## 2
## EN EL PRINCIPIO FUE EL DISENSO

> «Os lo pedimos expresamente, ¡no encontréis natural lo que ocurre siempre! Que nada se llame 'natural' en esta época de confusión sangrienta, de desorden ordenado, de planificado capricho y de humanidad deshumanizada, para que nada pueda considerarse inmutable».
>
> B. Brecht, *La excepción y la regla*

En su ensayo *La desobediencia como problema psicológico y moral* (1963), Erich Fromm afirma que los mitos principales de la cultura occidental asumen como cimientos de la civilización el acto de disentir, una reclamada oposición ante un imperativo divino[1] o, incluso, esa específica manifestación del sentir diferente que es la desobediencia en cuanto rechazo razonado de una orden recibida que, al violarla, da comienzo a la historia humana: una aventura consciente e independiente, marcada por errores y sus superaciones[2].

Las tradiciones judía y cristiana adoptan como punto de partida el disenso de Adán y Eva ante el imperativo divino que les prohíbe comer del árbol del conocimiento: *eritis sicut dii* (seréis como dioses) dice la serpiente a Eva para inducirla a la tentación (Génesis 3, 4-5). Al ceder a esa invitación a la desobediencia, a la que van unidas la voluntad de poder y de ser artífices de su propia historia, los hombres se ven despojados del derecho a permanecer en el edén. De la armonía originaria, se hunden en una incesante sucesión de dolor y tormento, destinada a continuar hasta el final de los tiempos. Además, esa rebeldía originaria, que el hombre pagó tan cara, le permitió llegar a ser verdaderamente tal, elevarse al rango de ser autónomo,

independiente y libre, *faber fortunae suae* (artífice de su propio destino), superior a las demás criaturas, ya que solo él puede determinarse libremente a través de su actuar responsable.

Según lo sugerido por Fromm, en la civilización griega el *analogon* (analogía) de Adán y Eva puede ser identificado justamente con Prometeo. Él también se rebela contra el orden establecido, disiente ante el imperativo de los dioses olímpicos. Para redimir la condición humana, está dispuesto a permanecer encadenado eternamente a una roca del Cáucaso mientras su hígado es devorado día a día por el águila; para que, como indican los versos del *Prometeo encadenado* de Esquilo, «aprenda a soportar la tiranía de Zeus y renunciar a sus sentimientos humanitarios»[3].

Si bien desde perspectivas y suposiciones diferentes, las historias de Adán y Eva y de Prometeo no dejan de enseñarnos la importancia del disenso, pero también la preferencia por una condición de dolor y sufrimiento, orientada a mejorar la vida de la raza humana mediante esfuerzos, porque, como dijo Tácito: «más quiero esa peligrosa libertad que una servidumbre tranquila», *malo periculosam libertatem quam quietum servitium.*

Este es el sentido profundo que custodia la bien conocida fábula de Fedro: un lobo flaco y hambriento encuentra a un perro bien nutrido pero atado; ante esta condición, el lobo prefiere seguir padeciendo hambre antes que perder su libertad e independencia. Solo si disentimos, organizando en formas estructuradas nuestro sentir diferente, podemos madurar como personas, es decir, como portadores de una visión crítica y personal, elegida libremente y no aceptada pasivamente porque nos la impone el orden simbólico dominante.

Esto es lo que nos enseña un digno heredero de Prometeo: Odiseo. El segundo poema homérico podría ser leído, en resumidas cuentas, como una epopeya del disentir. Odiseo siente diferente en comparación con Polifemo y con los pretendientes de Penélope, con Calipso y Circe, reivindicando siempre su independencia crítica y su autonomía de juicio. En el canto quinto de la *Odisea*, ante la

tempestad desatada por Poseidón, el hijo de Laertes se resiste a abandonar la balsa. Incluso cuando la diosa marina Ino Leucotea le dice que se lance entre las olas, se toma tiempo para pensar y vacila: su «sabiduría práctica», su *metis* —precursora de un espíritu crítico que sabe disentir— lo invita a ser paciente, sintiendo y actuando contrariamente respecto al imperativo divino (*Odisea*, V, 356-364).

El disenso como rechazo de la autoridad y del poder —político o eclesiástico, real o simbólico— constituye el gesto originario de la civilización occidental, desde Adán y Eva hasta Prometeo, desde Platón hasta Kant y, por eso mismo, crea una tensión en la conciencia del individuo que siente de manera diferente, y que puede organizar socialmente su propio sentir en contra de las estructuras del poder y del orden político, es decir, contra aquellas realidades que, al menos en la tradición occidental, desde siempre se connotan como deseo de orden y estabilidad, de consenso y creación de aquella docilidad irreflexiva que se llama obediencia. Por esta razón, el poder, en todas las épocas y en todas sus configuraciones, aspira más o menos abiertamente a suprimir el disenso, reprimiéndolo o impidiendo que surja, como ocurre, cada vez más a menudo, en nuestro mundo marcado por la manipulación organizada y el «se dice» planetario; un mundo en el que las formas tradicionales de represión contra los que disienten se vuelven superfluas, puesto que ya no hay rebeldes, sustituidos por un rebaño amorfo de amantes inconscientes y felices de su propia esclavitud.

Hay que esperar a la Edad Moderna para llegar a un uso consciente del disentir como categoría conceptual. Sabemos, y ya lo hemos recordado, que el lema viene del latín *dissentio*. Su uso moderno se remonta al caso de los *English Dissenters*[4], los cristianos ingleses que se separaron de la Iglesia de Inglaterra en los siglos XVI-XVIII. En el siglo XVIII, un grupo de ellos llegó a ser conocido como los *Rational Dissenters*. Se opusieron a la jerarquía de la Iglesia, criticando sus principios económicos y también algunos dogmas (la Trinidad y el

pecado original, en particular), descartándolos como «irracionales». Por esa razón, su práctica disidente recibió el nombre de «racional».

También sabemos que, en el siglo XIX, el lema italiano *dissenziente* (disidente) comenzó a ser usado cada vez más para aludir, en un sentido amplio, a los que «sentían de manera diferente» en el ámbito político, económico y científico.

Dado que los «inconformistas» de la religión terminaban en realidad engrosando sistemáticamente las filas de casi todos los movimientos de reforma política, social y educativa, se creó una relación directa entre el disidente religioso y el político-social. De disidente religioso, terminó siendo tal en todos los ámbitos: contestando concretamente el orden existente en todas sus determinaciones. Ahora bien, el hereje era, al mismo tiempo, un rebelde, y el heterodoxo un antagonista. Por este camino, el concepto fue extendiéndose con respecto a su uso originario, y empezó a significar un acto de oposición paradigmático o, en palabras de Gramsci, de «espíritu de escisión»[5], aplicable a muchas áreas diferentes. Arrancaba de la esfera religiosa para alcanzar paulatinamente también el ámbito social y el político, configurándose virtualmente como un disentimiento general contra el orden establecido. Quizá, incluso hoy día, preserve, aunque oculto bajo las capas del tiempo, ese significado originario que atañe tanto a la esfera religiosa como a la sociopolítica.

De hecho, hoy el verdadero disidente puede identificarse con el hereje no alineado con el monoteísmo idolátrico del mercado, con el fanatismo económico y financiero y, por tanto, con esa teología sagrada que, con sus dogmas inescrutables («nos lo pide el mercado»), nos convierte a todos en seguidores de un culto profundamente irracional, cuya nueva trinidad es el crecimiento como fin en sí mismo, el nihilismo clasista del beneficio económico, y la mercantilización integral en detrimento de la vida del hombre y del planeta. No pasa un día sin que las homilías neoliberales celebren al unísono este culto, fomentando un consenso universal y una sincronización masiva de las conciencias, que no vacilan ni siquiera ante los desastres naturales (las

«tragedias de lo ético» las llamaba Hegel) o la limitación de la democracia, cada día mayor, que el fanatismo económico está llevando a cabo.

1. E. Fromm, «La disobbedienza come problema psicologico e morale» [1963], en *La disobbedienza e altri saggi*, Mondadori, Milán, 1982, pp. 11-19 [*La desobediencia como problema psicológico y moral*, Paidós, México, 1993].

2. R. Laudani, *Disobbedienza*, il Mulino, Bolonia, 2010, pp. 7-8.

3. Esquilo, *Prometeo encadenado*, vv. 10-11.

4. Cf. M. Philip, «Rational Religion and Political Radicalism»: *Enlightenment and Dissent* 4 (1985), pp. 35-46.

5. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. de V. Gerratana (ed. crítica del Instituto Gramsci), Einaudi, Turín, 1975, III, 49, p. 333 B [*Cuadernos de la cárcel*, Casa Juan Pablos, México, 2009]. Nos permitimos remitir también a nuestro *Antonio Gramsci. La passione di essere nel mondo*, Feltrinelli, Milán, 2015 [*Antonio Gramsci. La pasión de estar en el mundo*, trad. de Michela Ferrante Lavín, Siglo XXI, Madrid, 2018].

# 3
# GRADOS Y FORMAS DEL SENTIR NO HOMOLOGADO

> «Tendencia al conformismo en el mundo contemporáneo, más extendida y más profunda que en el pasado: la estandarización del modo de pensar y de actuar adopta extensiones nacionales o incluso continentales».
>
> A. Gramsci*, Cuadernos de la cárcel*

Se ha destacado previamente que el disenso, pese a no resolverse nunca completamente en las figuras en que se concreta operativamente, no puede ser estudiado, en sí y para sí, sin hacer referencia a sus manifestaciones efectivas. Si quisiéramos esbozar una tipología del disenso, con el intento nada fácil de indagar sus formas y estructuras antes de que se traduzca en las figuras en que se encarna y organiza, podríamos afirmar justamente que la primera distinción que debemos hacer tiene que ver con la profundidad. De hecho, se puede disentir en grados e intensidades diferentes. El disenso puede involucrar aspectos individuales y, por lo tanto, solo una parte del mundo histórico en que se desarrolla. Este es el caso de los que, por ejemplo, aceptan las estructuras fundamentales del orden vigente y se limitan a oponerse a medidas particulares o a normas específicas. En su máxima intensidad puede llegar a poner en tela de juicio toda la estructura de un mundo histórico, rechazándolo en cuanto tal y reconociendo, con Adorno, que «el Todo es lo falso»[1].

En estas dos diversas intensidades se percibe una diferencia cuantitativa que tiende a ser también cualitativa. El primer tipo de disenso, típico del reformista y del desobediente, también puede definirse como *participación*, ya que no rechaza el ordenamiento en su

totalidad, quiere más bien participar para mejorarlo. El segundo, propio del revolucionario y del rebelde, por su máxima intensidad, puede enmarcarse como *disenso de secesión*, puesto que no repudia aspectos individuales, sino los cimientos mismos del orden existente. El disenso de participación se plantea como reformista. En cambio, el de secesión se perfila como revolucionario. Si el primero plantea propuestas de enmienda e integración, el segundo propone una ruptura incondicional del orden existente en su totalidad[2].

Una segunda distinción digna de mención es la traducibilidad del disenso en acciones consecuentes. Paradójicamente, la máxima intensidad a veces puede coexistir con la mínima traducibilidad en acciones consecuentes. Este es el caso de los que rechazan completamente la estructuración de la sociedad, pero, al mismo tiempo, no realizan ningún tipo de acción para contrarrestarla de manera factual.

De modo diametralmente opuesto, los que disienten con una intensidad mínima, tal vez negando un aspecto o una norma de la sociedad, luego pueden traducir su pensamiento divergente en acciones más radicales y eficaces.

En el caso del revolucionario, por ejemplo, la máxima intensidad se combina con la máxima traducibilidad en acciones coherentes: su acción se lleva a cabo con el derrocamiento del orden establecido y el tránsito hacia una estructura sociopolítica diferente. Su lema es: «¡El hombre solamente puede perder sus cadenas, pero puede ganar el mundo entero!».

Otro parámetro importante para esbozar una tipología del disenso implica al sujeto, que se convierte en portavoz de dicho desacuerdo: puede ser el individuo o el grupo como sujeto unitario.

Tal como hemos insinuado, el disenso se origina siempre en el sentir diferente de la conciencia individual, para luego organizarse en formas grupales que van desde la protesta a la revolución. En ambos casos, se puede caracterizar por una profundidad tanto mínima como máxima, por una traducibilidad extremadamente grande o

notablemente reducida. En efecto, tanto el individuo como el grupo pueden sentir de manera diferente, ya sea sobre un solo aspecto, ya sobre el ordenamiento general, transformando su disentimiento en la acción más radical o en la pasividad más completa. El caso de la máxima profundidad y mayor traducibilidad atañe, por lo que concierne al individuo, a la rebelión en el sentido que le da Ernst Jünger y, en lo referente al grupo, a la revolución, en el sentido de Marx y Lenin. Otro parámetro importante es cómo el disenso se relaciona con las leyes y los ordenamientos. Se puede estructurar en formas legales y, por tanto, cumplir con las leyes, encontrando en ellas su propia garantía: como ejemplo podemos mencionar las huelgas que tuvieron lugar en Europa en la segunda mitad del siglo XX.

Pero también puede darse en formas alegales, cuando se lleva a cabo según modalidades que el ordenamiento no contempla, pero que tampoco lo violan. Por último, llamamos disenso ilegal el que no respeta las leyes y va abiertamente en contra de ellas. El caso paradigmático sigue siendo, una vez más, el de la revolución. Otra categorización del sentir discrepante podría ser la que propone Albert Hirschman en su estudio *Salida, voz y lealtad*[3] (1970) distinguiendo entre la salida y la protesta. La «salida» (*exit*) coincide con la retirada del consenso que se da cuando el sujeto ya no comparte el *modus operandi* de la organización o del sistema en el que está involucrado.

Sin llegar a transformarse en el derrocamiento de la situación objetiva, la «salida» (*exit*) produce una simple, y a veces silenciosa, desafección por parte del sujeto. Es, por ejemplo, el caso del consumidor que deja de comprar ciertos productos por razones específicas, o del empleado que abandona su trabajo y busca otro.

La «protesta» (*voice*), por su parte, consiste en dar voz a la desafección, modulada de manera que pueda afectar al funcionamiento de la organización o del sistema del que se forma parte. La defección deja el sistema tal como es, por lo menos al principio; la protesta, en cambio, pretende transformarlo.

Por ejemplo, en el caso de un colegio que no responde a nuestras necesidades, la defección sería retirar a nuestros hijos y matricularlos en otro. La protesta, por su parte, se organizaría a fin de corregir las deficiencias del instituto y mejorarlo operativamente. Figuras de la protesta son, en este sentido, la huelga, el sabotaje y el motín.

Para Hirschman, la defección y la protesta son, a la vez, formas de desmoronamiento de la «lealtad» (*loyalty*) al sistema. La primera es de tipo individual. La segunda, en cambio, tiene que ver con las personas que se agrupan y actúan no para alejarse individualmente de la situación presente, sino para cambiarla juntos.

La salida se plantea como meramente destituyente. La voz o protesta pretende, por su parte, recrear sobre los cimientos del orden anterior.

1. T. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* [1951], ed. de R. Solmi, Einaudi, Turín, 1979, p. 48 [*Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Madrid, 2008].

2. Cf. G. M. Chiodi, *Tacito dissenso*, Giappichelli, Turín, 1990, p. 150.

3. A. Hirschman, *Salida, voz y lealtad* [1970], FCE, México, 1977.

## 4
## DEMOCRACIA Y DISENSO

> «¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice que no. Pero si se niega, no renuncia: es además un hombre que dice que sí desde su primer movimiento. Un esclavo, que ha recibido órdenes durante toda su vida, juzga de pronto inaceptable una nueva orden».
>
> A. Camus, *El hombre rebelde*

En sentido estricto, el disenso debería ser una virtud constitutiva de las políticas democráticas. Tanto que, tal vez sin equivocarnos demasiado, la democracia podría definirse, en términos ideal-típicos, como el gobierno que no solo acepta y no reprime el disenso, sino que encuentra en él su fuerza y no su debilidad.

Este es el horizonte de sentido dentro del cual se orienta Spinoza, el primer gran teórico moderno de la democracia y, a la vez, el primer sistematizador del disenso como virtud peculiar de esta forma de gobierno. Mediante la categoría de *libertas philosophandi*, en las páginas del *Tratado teológico-político* (1670) hallamos la primera reclamada apología del disenso político en Occidente, posterior al *ius resistentiae* codificado por el pensamiento medieval[1].

Según un entramado de geometrías variables de rebelión y tolerancia, cada cual debe ser libre, a juicio de Spinoza, de expresar sus propias ideas, aun cuando vayan contra el orden constituido, y de filosofar sobre cualquier tema, sin incurrir en la censura o en la persecución a manos del poder religioso.

Lo importante es que se respeten siempre las leyes vigentes y el orden constituido, aunque se cuestione en el plano teórico. En ello radica la «libertad de filosofar y decir lo que cada uno piensa»[2] (*libertas*

*philosophandi dicendique quae sentimus*), como escribió Spinoza en una famosa carta. En la estela del pensador de la *Ética*, podríamos afirmar justamente que la democracia realizada es la forma política que permite una coexistencia armónica entre el individuo y la comunidad, la mayoría y la minoría, evitando que la persona sea aplastada por la tiranía de la mayoría, y pueda reivindicar abiertamente su derecho a pensar de otra manera ante la presencia del *consensus* generalizado.

Desde esta perspectiva, el disenso no corrompería el poder democrático, más bien lo fortalecería. Activaría prácticas de diálogo sobre temas importantes y pondría en tela de juicio, una y otra vez, las geometrías de todo lo existente y la estructuración de las formas políticas.

Surgiría así un poder constituido y, al mismo tiempo, que debe constituirse continuamente en el juego de la legitimidad dialógica, y en el espacio de una comunidad integrada por individuos igualmente libres y solidarios, capaces de entablar un diálogo y enfrentarse con la fuerza dócil de la razón. El derecho a disentir, que el poder intenta tradicionalmente amortiguar porque constituye un factor debilitante, con el advenimiento de la democracia se convertiría en un elemento de fuerza y consolidación del orden político. El debate público libre, marcado por la alternancia de disenso y consenso fortalecería la comunidad democrática, mitigando la tendencia fatal a la uniformidad del despotismo; reforzaría la fe en la regla democrática como método basado en el conocimiento consciente tanto de la falibilidad de los juicios como de su legitimidad gracias a la igual participación en su elección.

El acto de disentir no significa necesariamente una oposición incondicional al poder. En una comunidad democrática también puede darse una forma de disenso que reconozca que toda deci- sión necesita de un actuar comunicativo, que toda ley, lejos de ser definitiva, puede ser dialógicamente evaluada, sin que esto perjudique a la estabilidad de la comunidad.

De ello resulta que —con Spinoza, más allá de Spinoza— el disenso es coesencial con una verdadera comunidad fundada sobre relaciones democráticas horizontales entre individuos libres, iguales y solidarios. Al igual que la sustancia de la *Ética*, en el plano ontológico, existe en la pluralidad infinita de sus atributos, así la comunidad democrática del *Tratado teológico-político* prospera en la libre manifestación infinita de sus formas de ser y pensar. En los espacios de la comunidad democrática, el disenso favorece un poder que no es ni estático ni laxo, sino *in fieri*, siempre mejorable gracias a un disentir que no se reprime, al contrario, se admite y toma en la debida consideración por su labor constante de perfeccionamiento de la comunidad a la que pertenece.

En el marco de una democracia fundada sobre relaciones entre individuos libres, iguales y solidarios, el objetivo no es una sociedad sin oposición —que produciría una recaída en lo «práctico-inerte» criticado por Sartre[3]—, sino una estructura sociopolítica donde la oposición sea una práctica compartida y reconocida como fundante del ser social.

En este sentido podemos afirmar con justicia que «la democracia es una forma de gobierno que se basa en el disenso»[4] y que, para existir de forma estable, no puede renunciar ni a él ni a su libre expresión.

Por paradójico que pueda parecer a primera vista, el consenso no es el rasgo peculiar del régimen democrático: lo necesita pero no es suficiente. Incluso la dictadura más brutal, en efecto, puede gozar del más amplio consenso. El *quid proprium* de la estructura democrática debería ser el disenso como figura no solamente tolerada, sino reconocida, practicada y promovida libremente por una comunidad de individuos igualmente libres. Una dictadura sangrienta y cruel puede apoyarse en el consenso, pero nunca va a tolerar la supervivencia de formas de disenso en su propio marco sociopolítico[5].

A la luz de estas rápidas consideraciones, se puede afirmar con certeza que la democracia sigue siendo una orientación teleológica, una meta a la que aspirar y no una forma política ya realizada en las estructuras de lo existente.

Si bien es cierto que «cuando el disenso se calla, para una democracia debería sonar la alarma»[6], esto supone que las configuraciones actuales de la sociedad de masas aparecen cada vez menos genuinamente democráticas, debido a una triple tendencia: *a*) el vaciamiento de la soberanía popular (reemplazada por las imposiciones sistémicas, por la voluntad de los mercados y el eficiente automatismo de los gobiernos técnicos); *b*) la desigualdad cada vez mayor entre el vértice y la base que conduce a la polarización hiperbólica de la sociedad; *c*) la atrofia generalizada de las formas de disenso, así como la negación de los espacios del pensamiento antagónico y no alineado con el orden simbólico imperante. Esta última tendencia es la que queremos abordar en las páginas siguientes.

En el contexto de la moderna civilización tecnológica, donde las masas actúan cada vez más como cajas de resonancia de la ideología y son manipuladas para construir un consenso pasivo, la capacidad para disentir está fisiológicamente debilitada y, cuando todavía existe, se obstaculiza mediante formas que van desde el silenciamiento hasta la persecución a través de la prensa y los medios de comunicación de masas.

Lejos de vivir de disensos y descansar en el acto comunicativo entre individuos igualmente libres y solidarios, las estructuras políticas (que se declaran incesantemente democráticas), después de 1989 están a una distancia sideral del concepto de democracia también en este sentido.

El acto de disentir es sancionado con nuevas formas de demonización o condenas al ostracismo, impidiendo su propia génesis y fomentando, al mismo tiempo, la proliferación planetaria de un pensamiento único homologado que, falsamente pluralista, promueve siempre y solo el orden simbólico legitimador de las auténticas relaciones de fuerza centradas en la muy concreta abstracción que solemos llamar capitalismo.

En el mundo premoderno y en gran parte de la aventura moderna, tal como la conocemos, el acto de disentir fue castigado y perseguido; sus protagonistas a menudo —desde los herejes a Giordano Bruno—

pagaron con sus propias vidas. En la Atenas democrática del siglo IV a. C., por ejemplo, el disenso estaba prohibido y condenado al ostracismo, al considerarse peligroso para la estabilidad de la comunidad.

Y desde la antigua Roma hasta la época de las comunas italianas, muchos autores afirman que el disenso provoca la decadencia y el colapso de la estabilidad política. En la obra *Res gestae* (XV, 3), Amiano Marcelino nos dice que en sus tiempos incluso daba miedo contar los sueños por temor a ser demandado a causa del contenido potencialmente no alineado con el orden dominante.

A lo largo de la historia occidental, el disenso, si no quiere pasar a la figura del martirio, debe disciplinarse y permanecer aprisionado en la conciencia del yo individual, de acuerdo con esa convivencia aporética entre la contestación secreta y la aceptación simulada del poder codificada por los pensadores «libertinos» del siglo XVII y resumida en la máxima *foris ut moris, intus ut libet* (exteriormente como se acostumbra, interiormente como se quiera).

En el modelo del *Leviatán* (1651) de Thomas Hobbes, el poder *absolutus* del Estado se extiende ubicuamente, pero, al mismo tiempo, no puede acceder a la conciencia del yo individual, *quia cogitatio omnis libera est* (pues el pensamiento es libre)[7]. La conciencia, siendo estructuralmente incoercible es, en el dispositivo teórico de Hobbes, un rincón del estado de naturaleza que ningún poder o contrato social puede corromper o forzar. Constituye, pues, la base para pensar diferente que, aunque solo *in interiore homine*, ya plantea, en perspectiva, la posibilidad de un derrumbe del orden establecido.

La Revolución francesa, a fin de cuentas, puede verse justamente como el resultado de la dinámica de extensión y socialización del disentir individual que el *Leviatán* había reconocido como la dimensión inquebrantable por parte del poder *absolutus* de la máquina estatal[8].

En sus formas actuales, impropiamente llamadas democráticas, el poder ha cambiado de cara. Ya no reprime el disenso como en el

pasado. Actúa simplemente para que no pueda constituirse. No recurre a la represión ni a la tortura, puesto que, en ausencia de cabezas realmente discrepantes y de espíritus rebeldes, ya no es necesario.

El poder no castiga los cuerpos, se apodera de las almas. Procura que el siempre elogiado pluralismo de las múltiples voces que animan a la aldea global se resuelva en un monólogo de masas que dice siempre lo mismo: todos elogian igualmente —aunque aparenten criticarlo— el orden real y simbólico de la realidad existente, de acuerdo con lo que la *Sociedad del espectáculo* de Debord define como el «monólogo elogioso» (§ 24) del orden dominante.

Este anula la posibilidad de que se forme la *cogitatio libera* (libertad de pensamiento) en la interioridad del individuo a la sombra del poder. El poder *absolutus* se cumple cuando conquista y administra incluso el espacio mínimo de la conciencia individual como célula genética del disenso. El sistema electoral de las modernas democracias occidentales ofrece, tal vez, la prueba más deprimente de esta pluralidad ficticia en la que la elección es libre y falsa a la vez, puesto que, cualquiera que sea el resultado, sale ganando «la ideología de lo mismo», fragmentada en una multiplicidad organizada.

Esta es la peculiaridad de la cultura del consumo y su remolino de posibilidades y estilos de vida que confirman siempre y solo la misma sociedad de consumo, prevalece la abstención con respecto a una auténtica elección.

Esta última no consiste en la opción por el producto *x* en lugar del producto *y*, sino en el disenso opositor frente a esa elección predeterminada, en oponerse a un orden que todo lo resuelve con alternativas que no hacen más que reconfirmarlo y que, secretamente, apunta a eliminar toda posibilidad real de elección.

En el contexto de la suave, persuasiva, «democrática» ausencia de libertad occidental[9], se cumple totalmente lo que las trágicas experiencias de los regímenes totalitarios del siglo XX, con sus acciones sangrientas y sus atrocidades, no pudieron llevar a cabo: suprimir el disenso y uniformar totalmente todo sentir y pensar diferente.

Es lo que ya John Stuart Mill en *Sobre la libertad* (1859) describió con perspicacia y previsión como «despotismo de la costumbre»[10] (*despotism of custom*), una especie de conformismo generalizado según el cual todo el mundo piensa y desea del mismo modo y nadie es capaz de sentir y pensar diferente.

Contra esta pesadilla parcialmente realizada con los totalitarismos del siglo XX y destinada a hacerse realidad solo en la moderna sociedad de consumo —el único totalitarismo superviviente—, Mill abogaba por una sociedad capaz de dar voz también a las excentricidades extremas y a la espontaneidad creativa más radical.

Ya Tocqueville, en las páginas de su obra maestra *La democracia en América* (1835) hablando de los Estados Unidos, había claramente prefigurado una paradoja que solo ahora, en la sociedad de mercado, parece haberse realizado plenamente: somos habitantes de una realidad que es democrática en el sentido peyorativo de democracia de masas, donde solo el dinero funge como el elemento discriminante, capaz de combinar la igualdad formal con las formas más radicales de desigualdad material que jamás se han registrado en la historia. Se da la circunstancia de que, por un lado, dominan las diferencias cuantitativas más macroscópicas (en el marco histórico posterior a 1989, la brecha entre los que poseen lo superfluo y los que carecen de lo necesario ha alcanzado niveles nunca experimentados); y, por otro, se va imponiendo cada vez más radicalmente una igualdad cualitativa de tipo conformista.

En virtud de esta «igualdad de la irrelevancia», como la llamó Hegel, todos sienten, piensan y quieren del mismo modo: la humanidad se divide en una multiplicidad caleidoscópica de átomos en serie, cualitativamente iguales e intercambiables, sin identidad ni personalidad, cada vez más diferentes uno de otro según su distinto «valor de cambio». El hombre sin identidad se convierte en la nueva figura antropológica hegemónica, coherente con la norma de la valorización ilimitada, del consumismo absoluto y de la homologación planetaria. La precarización de las masas es una etapa esencial, puesto

que no solo conduce a la supresión de los derechos que el esclavo conquistó en el pasado con sus luchas —empleando el vocabulario de Hegel—, sino que, además, prepara el nuevo material humano homologado para nuevas y cada vez más intensas formas de plusvalía a favor del amo.

El hombre flexible debe, por esta razón, ser un hombre sin identidad, sin familia, sin conciencia opositora, desarraigado de la tierra y de sus raíces, sin trabajo estable: debe rebajarse al rango de átomo consumidor *single* y nómada, incapaz de comprender y contrarrestar la enajenación y la explotación que sufre, siempre dispuesto a migrar en nombre de la deslocalización de la producción. En consonancia con la movilización total provocada por el tecnocapitalismo, la movilidad se convierte en la prerrogativa por excelencia del *homo instabilis*: estructuralmente «des-ocupado» y nómada, es decir, sin lugar fijo ni estable tanto en lo ético como en lo familiar, laboral y territorial.

En este sombrío escenario se cumple la profecía de Tocqueville[11]. La «nueva imagen» del despotismo se corresponde de manera impresionante con lo que él temía: una muchedumbre de hombres cualitativamente iguales e intercambiables que solo piensan en disfrutar —los «últimos hombres» profetizados por Nietzsche[12]—, cada uno de ellos indiferente al destino de sus semejantes, totalmente absorto en sí mismo y en su propio goce acéfalo, sin identidad ni tradiciones, sin *vis* (fuerza) crítica ni espesor cultural.

Y, por encima de ellos, casi imperceptible, un «poder inmenso y tutelar», laxo y permisivo, blando y previsor que los mantiene ilimitadamente en la etapa de la infancia y la inmadurez, de manera que se diviertan continuamente, «con tal de que solo piensen en divertirse» y en disfrutar de las formas más desinhibidas, aliviados del esfuerzo de pensar. El sistema totalitario se transforma en algo atractivo y permisivo, pero sus barrotes no son menos fuertes que los de los regímenes anteriores[13].

Día a día, los ciudadanos de la democracia de masas perciben como innecesario el uso del libre albedrío y de la voluntad, satisfechos y felices en los perímetros de esta «servidumbre regulada y tranquila» que ha anulado el disenso sin reprimir sus manifestaciones, eliminando simplemente la más mínima posibilidad de que llegue a constituirse.

1. Cf. R. Laudani, *Disobbedienza*, il Mulino, Bolonia, 2010, pp. 45 ss.

2. B. Spinoza, «Carta a H. Oldenburg» [octubre de 1665], en *Correspondencia completa*, Hiperión, Madrid, 1988, Carta XXX, p. 100.

3. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960, p. 349 [*Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 2004].

4. G. M. Chiodi, *Tacito dissenso*, Giappichelli, Turín, 1990, p. 144.

5. Cf. R. H. Dahl, *Political Opposition in Western Democracies*, Yale UP, New Haven, 1966.

6. G. M. Chiodi, *Tacito dissenso*, cit., p. 146.

7. Es el tema central de C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes* [1938], ed. de C. Galli, en *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milán, 1986, pp. 61-143 [*El Leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes*, Fontamara, México, 2008].

8. Cf. R. Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patologénesis del mundo burgués* [1959], Trotta, Madrid, 2007.

9. Cf. H. Marcuse, *El hombre unidimensional* [1964], Austral, Madrid, 2016, p. 41.

10. J. S. Mill, *On Liberty* [1859], III, 11.

11. A. de Tocqueville, *La democracia en América*, Trotta, Madrid, $^{2}$2018, Cuarta Parte, cap. VI [«Qué especie de despotismo deben temer las naciones democráticas»], pp. 1148-1160.

12. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, $^{9}$1981, pp. 39-40.

13. J. G. Ballard, *Super-Cannes*, ed. de M. Pareschi, Feltrinelli, Milán, 2000, p. 132 [*Super-Cannes*, Minotauro, Madrid, 2002].

# 5
# DE LA REPRESIÓN DE LA DIVERGENCIA A LA IMPOSIBILIDAD DE QUE LLEGUE A CONSTITUIRSE

> «La muerte no consiste en no poder comunicar, sino en ser ya para siempre incomprendido».
>
> P. P. Pasolini, *Una desesperada vitalidad*

No puede haber disenso si no hay consenso. El movimiento del «disentir» implica inevitablemente una reacción ante un *idem sentire* difuso y generalizado, contra el cual el individuo o el grupo toma posición reivindicando su propia secesión en nombre de un sentir diferente.

Según se desprende de las palabras de Erving Goffman en su estudio *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1959), en la dramaturgia de la cotidianidad, al igual que en el teatro, cada uno de nosotros, para resultar creíble[1], intenta presentarse ante el «público» de la mejor manera posible. Por esta razón, en la lógica de la interacción social, el individuo, al igual que el actor en el escenario, trata de adaptarse a las normas y convenciones, ajustándose a ellas lo más posible.

Por este motivo, cuando en el teatro se desencadena el aplauso, cada uno de nosotros se siente en cierta medida obligado a aplaudir. O bien, como algunos experimentos han demostrado, las personas a veces están dispuestas a abandonar un juicio indudablemente verdadero para seguir uno evidentemente falso: el de la mayoría. Este es el caso del objeto de color verde que el individuo afirma ser de color rojo porque las demás personas han dicho lo mismo.

Siguiendo las huellas de Goffman, se podría argumentar que la raíz del disenso se manifiesta cuando el individuo es capaz de resistir a la

compulsión de repetición impuesta por la dramaturgia social; es decir, cuando tiene la capacidad de oponerse al consenso y al actuar alineado de sus semejantes, reivindicando su independencia, aunque sea de minoría y contraria al sentir común.

Bajo esta perspectiva, la filosofía misma debería coincidir con la forma más radical del disenso razonado frente al «se dice» homologado y a la aceptación pasiva y consensual del orden de las cosas; o incluso, en términos gramscianos, con el momento de la «purificación», a través del diálogo, del «sentido común» para que este llegue a ser consciente de sí mismo y adquiera un estatus crítico.

Desde la práctica socrática llamada «mayéutica», hasta la actitud parresiástica (*sapere aude*) de Diógenes el Cínico, la filosofía se estructura, a partir de su gesto originario, como una interrogación radical sobre las formas comprobadas de saberes y verdades en torno a las cuales la *polis*, en cuanto comunidad viviente, ha logrado un consenso que prescinde de la fatiga del concepto. En contra del consenso, el filósofo, atestiguando con su propio ejemplo el valor de la verdad, debe ejercer en primera persona el disenso y, como el pez torpedo evocado en el *Menón* platónico (80 a-d), tiene el deber de despertar a sus conciudadanos del sueño dogmático del *idem sentire* carente de todo fundamento crítico[2].

Cuando, en cambio, la filosofía se reduce a una simple confirmación del consenso de la *polis* y de los saberes establecidos, pasa a ser de expresión práctica del disenso razonado y del valor de la verdad a mera duplicación de todo lo existente. Pasa a la figura de la ideología a la que parece estar condenada en el tiempo del consenso masivo planetario y del pensamiento único de la globalización actual.

En virtud de su naturaleza de voz negativa, el disenso tan solo puede comprenderse si se refiere, aunque sea por contraposición, al consenso, al *cum-sentire* de una masa más o menos extensa, más o menos compacta en la uniformidad de sus puntos de vista. Para que pueda haber disenso, es necesario que haya un consenso básico y generalizado, y, a la vez, que este se perciba como injusto, porque

santifica una realidad que podría y debería ser diferente. Es solo de la alteridad y de la posibilidad de ser diferente como puede surgir el acto saludable de disentir entendido como cuestionamiento del consenso y de la aceptación del mundo tal como es.

A la luz de estas consideraciones, podemos sostener que la democracia de masas de la sociedad de consumo actual logra neutralizar el constituirse del disenso extendiendo y generalizando un consenso omnipresente, que llega hasta los rincones más recónditos de la conciencia. El resultado es el conformismo de masa coesencial a la moderna sociedad de mercado, que subvierte por completo la máxima libertina: ya no es «exteriormente como se acostumbra, interiormente como se quiera» (*foris ut moris, intus ut libet*), sino «exteriormente como se quiera, interiormente como se acostumbra» (*foris ut libet, intus ut moris*).

Podemos hacer lo que queremos, sin ninguna restricción, excepto el límite económico, puesto que lo que queremos está controlado y manipulado totalmente por el inmenso poder tutelar evocado por Tocqueville, hoy convertido en nuestro mundo. En el mundo del capitalismo *absolutus* (plenamente realizado por estar libre de cualquier restricción) todo es posible, a condición de que haya cada vez más, de acuerdo con la norma del crecimiento ilimitado, y que tengamos el dinero para poder pagar[3]. El poder ya no necesita castigar o perseguir a los rebeldes, puesto que no queda ninguno: toda la humanidad se ha reducido a una manada amorfa de átomos sin cualidades ni profundidad cultural, incapaz de pensar de manera diferente y, por lo tanto, de disentir en las formas que no sean las establecidas por el propio poder.

De hecho, a diferencia de las sociedades del pasado, la que está bajo el poder del capital ya no necesita normas heterónomas de metafísicas fundadas en verdad, ni en la consecuente persecución de los rebeldes. Descansa únicamente sobre la ampliación nihilista y unidimensional de la forma mercancía y la extensión infinita de la ley del valor de cambio. Dicha extensión acepta cualquier tipo de

pensamiento y opinión, aunque vaya abiertamente en contra del poder, asimilándolo en el circuito de la producción y el intercambio. Tómese como ejemplo al Che Guevara, reducido a una simple efigie tranquilizadora: una cara en las camisetas de marca.

Por otro lado, si el régimen de la producción puede soportar la libertad de pensamiento, es porque hoy falta el pensamiento mismo. Según la afirmación de Heidegger, «aquello que da más que pensar»[4] (*das Bedenklichste*) es que nosotros todavía no pensamos; predomina por doquier una desconcertante ausencia de pensamiento, coesencial con la lógica misma de la actual «noche del mundo»; nuestro tiempo se ha vuelto tan oscuro que ya ni siquiera es capaz de percibir como ausencia la muerte de Dios y del Ideal.

La sociedad de consumo, mediante las estrategias de la manipulación organizada y la fabricación del consenso, pero también a través del trabajo constante e inflexible de los sacerdotes de lo políticamente correcto (circo mediático, clero periodístico y académico, clase intelectual, etc.), impone una ortodoxia total, un verdadero cautiverio simbólico que ya no necesita de hogueras ni de cicuta. Se produce una alineación irreflexiva y constante de las mentes, manteniéndolas firmemente dentro de los límites del orden simbólico y de la superestructura que glorifica la estructura socioeconómica dominante.

Al igual que el poder descrito por Tocqueville, del mismo modo la civilización de consumo impide usar la cabeza y coloniza las mentes con una ortodoxia que obliga el pensamiento a no aventurarse más allá de las columnas de Hércules establecidas de antemano por el orden dominante.

En este sentido, el conformismo de la sociedad de los ermitaños de masas destruye el pensamiento desalentándolo desde su nacimiento; no reprime sus efectos, sino que desvitaliza la raíz. Cumpliendo una de las distopías trazadas por Orwell en su novela *1984*, «ortodoxia» significa no pensar y ni siquiera advertir la necesidad de hacerlo.

Para entender genéticamente esta condición, debemos echar una mirada retrospectiva al año 1989 que marca —contrariamente a la «gran narrativa» hoy hegemónica— el año de la mayor tragedia geopolítica de la segunda mitad del siglo XX.

El colapso del mundo bipolar del *cuius regio eius oeconomia* (de quien es la región es la economía o, dicho con otras palabras, aquello que debe ser ordenado y determinado por el soberano es la economía), la destrucción de los sistemas socialistas y la desaparición de una alternativa posible bajo los escombros del Muro de Berlín (9 de noviembre de 1989) no han significado el triunfo de la libertad para los millones de esclavos del despotismo comunista, según la buena noticia con la que la gran narrativa neoliberal continúa nublando las mentes. En la época del engaño universal, la historia sigue siendo, como pensaba Orwell, una cartelera que puede reescribirse *ad libitum*[5].

En todo caso, la poco gloriosa caída del comunismo histórico del siglo XX, marcó el triunfo de la lógica de la extensión ilimitada del tecnocapitalismo con sus peculiares patologías (desde la mercantilización a la esclavitud asalariada, desde el disparatado mito del crecimiento ilimitado al cuento chino del progreso), tras la experiencia del socialismo realizado que, aunque con sus contradicciones, había ralentizado y limitado, al menos en parte, su avance[6].

El escenario mundial que se destapa en 1989 no solo reanuda la marcha del capital y su extensión ilimitada (acompañada por la erosión de los derechos conquistados previamente en el campo), sino también la reconfiguración de la lucha de clases tradicional en términos de una verdadera masacre de clases gestionada únicamente por la clase dominante.

El orden mundial, que hasta 1989 era bipolar y estaba dividido por el Muro de Berlín, se ha vuelto rápidamente unipolar y unitario. A lo largo de la pendiente que conduce desde el fin del comunismo histórico del siglo XX a nuestra época, ha venido formándose un nuevo orden mundial clasista universal que, de hecho, al no contar con

ninguna oposición por parte de su antiguo enemigo, coincide con el dominio del capital a escala global.

Esto ha dado lugar a la victoria del amo sobre el esclavo en la lucha de clases convertida en masacre de clases. Junto a ella ha tenido lugar la destrucción *manu militari* de las últimas fuerzas nacionales de resistencia con los bombardeos éticos y el intervencionismo humanitario llevados a cabo por la monarquía del dólar, el brazo armado del mundialismo económico.

A partir de 1989 somos testigos de una aniquilación metódica de todo lo que no se ajusta, tanto en lo simbólico como en lo real, al nuevo orden clasista mundializado (desde la familia al mundo laboral, desde los derechos a las culturas).

En ello radica lo que Hegel llamaba la «furia de la desaparición» (*Furie des Verschwindens*) capitalista, el inexorable derrumbe de todos los límites, reales y simbólicos que pretendan contener, restringir y reglamentar la economización total del mundo de la vida y la difusión ilimitada de la forma mercancía.

El nuevo orden clasista se corresponde, por su lógica, con el capitalismo convertido en *absolutus*, dado que se ha realizado sobrepasando todos los límites. En palabras de Hegel, «el inmenso poder de la negatividad» se despliega totalmente en la condición humana de alienación universal y pérdida de sí, en el estado de «deyección» del fanatismo económico centrado en el proceso de valorización infinita convertido en un fin en sí mismo y en la explotación clasista que el esclavo sufre pasivamente.

Pero, al mismo tiempo, el nuevo orden globalizado, tras haber saturado las conciencias, colonizándolas con una ideología grávida de poder y sin visiones antagónicas, se ha ido imponiendo en la forma del llamado pensamiento único políticamente correcto.

Con el *Weltdualismus* se ha extinguido también la dualidad de perspectivas e imágenes acerca del mundo. En su lugar, se ha venido formando lo que, justamente, se conoce como el pensamiento único, y que Marcuse ya había etiquetado como «pensamiento

unidimensional»[7]. En su lógica esencial corresponde a la superestructura ideológica de la estructura del fanatismo económico-financiero global. Es, en otras palabras, el orden simbólico que glorifica las relaciones de fuerza existentes, la lógica ilógica de un sistema que gira alrededor del crecimiento ilimitado, de desigualdades cada vez más radicales, de la neutralización de toda posibilidad de disentir ante esta locura defendida con método por el *Deus mortalis* del mercado global.

Esto nos permite afirmar que, si hemos entrado verdaderamente en la era del «final de las ideologías», como la calificó Raymond Aron[8], no depende tanto del agotamiento de las visiones del mundo sólidas y compactas, sino más bien de la supervivencia de una única ideología en singular: la del pensamiento único neoliberal que siempre santifica el orden existente y rechaza como «ideológica» toda visión no homogénea con él.

El hecho de que, después de 1989, se haya mantenido vivo un único modelo sociopolítico, ha permitido la supervivencia de un pensamiento único, de una sola formación ideológica que se presenta como natural y eterna, borrando —esta es, al fin y al cabo, la característica de todas las ideologías— su génesis histórica y social.

Hasta que el *Weltdualismus* permaneció vigente, había una contraposición agonal entre dos visiones del mundo: cada una de ellas no solo mostraba las contradicciones de la otra, sino que, a la vez, exhibía su carácter ideológico, el hecho de no ser natural-eterno. De esta manera, ofrecía la posibilidad de idear y concebir perspectivas alternativas, no reducibles necesariamente a una u otra.

Efectivamente, peor que el bipolarismo de un mundo dividido en dos bloques, solo hay lo que vino después: el monopolarismo del nuevo orden mundial de la sociedad de mercado, con su pensamiento único homologado que tautológicamente vuelve a confirmar una y otra vez el poder establecido: una sociedad donde muchos son esclavos y todos están enajenados. En contraste con la gran narrativa del pensamiento único, el año 1989 desencadenó un potencial de

sufrimiento y miseria, de padecimientos y abusos, de explotación e injusticia que hoy podría y debería producir el equivalente por lo menos de quince revoluciones como la francesa de 1789 o la rusa de 1917[9].

En cambio, el rebaño de los últimos hombres sufre en silencio, sin que se despierte ninguna pasión roja. No aspiran a derrocar el orden que los domina. Desean, por el contrario, formar parte del régimen del *apartheid* eufemísticamente llamado capitalismo.

Contrariamente al cuento de las «almas bellas» que alaba un paisaje social donde reinan la libertad, la igualdad y la fraternidad, en el mundo posterior a 1989, el conflicto sigue siendo entre el Capital y el Trabajo, el Amo y el Esclavo, pero con una diferencia importante. Antes de la caída del Muro, el conflicto era bilateral. Empleando las palabras de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, el amo y el esclavo se enfrentaban cara a cara. Y los derechos surgían de esta confrontación, como reconocimiento del peso específico de la capacidad del esclavo de organizarse, oponerse y luchar por el reconocimiento de su trabajo. Hoy día, en cambio, al pasar del proletariado al precariado y de la conciencia infeliz burguesa a la inconciencia feliz posmoderna, el conflicto se ha reconfigurando en la nueva forma de una guerra controlada totalmente por los grupos dominantes en detrimento de los dominados.

Estos últimos se reducen a mero polo pasivo que sufre en silencio y que ya ni siquiera es capaz de pensar una alternativa, de transformar en pasión política la rabia grávida de buenas razones. Hemos pasado despreocupadamente de la lucha de clases dialéctica a la masacre de clases unívoca[10]. La clase dominante triunfa en toda la línea e impone de manera cada vez más penetrante su orden real y simbólico —siempre en nombre del evangelio de la competitividad global— así como la supresión de los derechos fundamentales conquistados en el pasado (trabajo, salud, educación, etcétera).

En la forma de una auténtica «rebelión de las élites»[11], desde 1989 el amo está recuperando todo lo que el esclavo había conseguido a

través de la organización y la lucha de clases. Con la realización de la «aristocracia financiera»[12] (*Finanzaristokratie*), concebida por Marx como el resultado de la financiarización del capital, la nueva élite neofeudal, que controla el nuevo orden mundial, está llevando a cabo una exitosa ofensiva sin precedentes contra un esclavo precarizado y sin conciencia de clase. Está desestructurando la dimensión del trabajo y de los derechos, fragmentando la conciencia opositora y neutralizando las formas del disentimiento.

Sin embargo, no nos quitan todo de una vez. Si lo hicieran, el dispositivo utilizado resultaría demasiado evidente y todo el mundo comprendería fácilmente la esencia de la condición neoliberal que estamos viviendo en nuestras propias carnes. Por esta razón, la supresión de los derechos es el resultado de una acción continua, lenta y diligente: pieza por pieza, un derecho tras otro, conquista tras conquista, al compás de avances y retrocesos que nunca dan lugar a un auténtico cambio, más bien ocultan el movimiento unidireccional con el que nos están quitando todo, haciendo que parezcan privilegios los que hasta ayer eran derechos. Y así, paso a paso, nos empujan hacia atrás, no nos dejan nada, nos presentan lo impensable como si fuera aceptable.

La astucia de la razón capitalista consiste no solo en la gradualidad con la que lleva a cabo esta supresión organizada de las conquistas, sino también en su habilidad para encargar ese papel a las fuerzas del ala izquierda del espectro político, fuerzas que, mientras tanto, han pasado —traicionando totalmente la letra y el espíritu de Marx y Gramsci— de la lucha *contra* el capital a la lucha *por* el capital. De hecho, si las fuerzas de la derecha tradicional hubieran actuado en esa dirección, enseguida resultaría evidente la verdadera naturaleza del proceso que hoy se está llevando a cabo y, eventualmente, podría organizarse, desde abajo hacia arriba, la reacción de los que no se conforman. El entorno en que vivimos, donde es cada vez más evidente la refeudalización de las relaciones sociales, la actual «carnicería social», en nombre de la supresión de los derechos, de los

recortes salariales y, en general, de la masacre del esclavo, actúa aprovechando el hecho de que el delantal rojo de las izquierdas oculta las salpicaduras de sangre de los trabajadores y los jubilados, los precarios y los desempleados.

Esta es, contada de forma icástica, la historia del viejo continente desde 1989 hasta la actualidad; una historia que, para poder desarrollarse de esta forma, ha necesitado y sigue necesitando —además de la ofensiva del amo, convertido en élite neooligárquica— de la completa indisponibilidad del esclavo, inerme y demasiado a menudo amante inconsciente de su propia esclavitud, pero también incapaz de disentir y, por lo tanto, de orientarse según gramáticas y mapas distintos de los que el mismo poder le proporciona.

Para que pudiera llevarse a cabo ese proceso de manipulación y control de las conciencias, con el fin de garantizar que los esclavos estuvieran conformes con su esclavitud e incluso dispuestos a defender sus cadenas, primero habría que provocar una lobotomización de las masas. Con esta expresión pretendemos aludir a la dinámica de la normalización del disenso y al embotamiento de la conciencia opositora que ha llevado al esclavo a orientarse siempre y solo de acuerdo con los esquemas del orden simbólico dominante y, en consecuencia, a abandonar toda perspectiva auténtica y operativamente antagónica.

Con el fin de acumular éxitos en detrimento de las masas lobotomizadas, el poder maneja cuidadosamente el flujo de consenso y disenso. Procura que en cada caso se genere un disenso común —compartido también por los dominados— en relación con el gasto público, los derechos laborales, la función pública, el derecho a la huelga, de manera que después, a la hora de privatizar, despedir y suprimir los derechos haya un consenso absoluto.

Como ya escribió Gramsci: «El Estado, cuando quiere iniciar una acción poco popular, crea previamente, la opinión pública adecuada»[13]. Actúa de manera que el disidente se rebele contra lo que

el poder ya ha decidido deconstruir, de este modo la rebelión vuelve a confirmar el orden dominante y sus estrategias.

Una imagen trágica de esta subordinación total, en la que el disentimiento se gestiona en aras del consenso universal, se da todas las veces que la religión de la mercancía lanza a los circuitos de producción un nuevo y deslumbrante producto. Los nuevos esclavos hacen cola plácidamente ante los templos de las mercancías para comprar a plazos la última novedad, lo mejor que la sociedad de consumo puede venderles.

No tienen ningún conocimiento del hechizo perverso de enajenación y fetichismo al que están sometidos, ni de las huellas a las que remiten esos productos; huellas que, demasiado a menudo, conducen a la sangre de países eufemísticamente llamados «en vías de desarrollo».

Los últimos hombres, amantes del goce acéfalo y sin inhibiciones, repiten compulsivamente el lema «nosotros hemos inventado la felicidad»[14], son ellos los moradores ideales en la época del lazo social interrumpido y de la muerte del Ideal[15]: no albergan la esperanza de algo más grande, ni se movilizan con vistas a futuros mejores. Han vendido la cabeza y el corazón al capital a cambio de la explotación y la cosificación.

Esclavos que se consideran libres sin serlo, amantes inconscientes del ritual del consumo y de la mercantilización de cuerpos y almas, el poder los domina tanto material como simbólicamente. En palabras de Gramsci, son dominados y subalternos a la vez.

Y, mientras tanto, bajo el cielo domina el granítico pensamiento único del consenso de masas, que, además de garantizar el cautiverio simbólico y permanente de la manada de los últimos hombres, predica compulsivamente la imposibilidad de cambiar el mundo, con el único fin de impedir su transformación, según un esquema profético que se autocumple.

Por un lado, de acuerdo con la ideología de la imperfección inenmendable[16], el pensamiento único niega la posibilidad operativa de

revolucionar una estructura sociopolítica considerada injusta pero no rectificable, obscena pero no perfeccionable; por otro, en consonancia con el clima de la «segunda Restauración»[17] que empezó en 1989, exorciza *a priori* todas las pasiones transformadoras y todo anhelo utópico, acusados enseguida de querer proponer de forma invariada las atrocidades del pasado reciente.

Por estas razones, el pensamiento único halla en el axioma del «fin de la historia»[18] uno de sus fundamentos básicos. Tal y como predica la imposibilidad de transformar el mundo para que se quede así, de manera similar sostiene el fin de la historia para negar toda posibilidad de futuros alternativos respecto a la sociedad de mercado. El programa altamente ideológico del teorema del «fin de la historia» puede resumirse con la locución «acabar con la historia», para que pueblos, sociedades e individuos crean que no hay otro mundo fuera de este. En otras palabras, para que se convenzan de que la realidad agota las posibilidades, que el poder-ser es coextensivo con el ser y que el futuro solo puede ser el presente de la cosificación total reproducido eternamente[19].

A diferencia de la naturaleza, que encuentra en la necesidad su propia modalidad ontológica fundamental, la historia coincide con el espacio abierto de las posibilidades y, por tanto, con la oportunidad de programar configuraciones alternativas a lo existente. Es el lugar de las virtualidades que pueden traducirse operativamente en acto a través de la acción humana.

Historizar el ser significa mostrar su génesis, su carácter temporal y socialmente determinado y, por ende, deconstruir los dispositivos de fatalización de la ideología. Esta última, que es la unión mística de fatalismo y destinalidad ingobernable, anula el poder-ser en el ser-dado, la posibilidad en lo fáctico, la tridimensionalidad temporal en el eterno presente.

Con su orden simbólico garantizado por el dominio de los medios de comunicación, hoy el poder pretende disipar el sentido de la

posibilidad para que la adhesión al modelo hegemónico sea espontánea y automática, vivida como algo natural, ni criticable ni transformable.

Como es bien sabido, no se disiente por el movimiento de los planetas o el eclipse solar, sino solo por lo que es histórico y social. Al naturalizar lo histórico y fatalizar lo social, el pensamiento único provoca la exitosa derrota del disenso y, a la vez, la pasiva adhesión de las masas al modelo dominante.

Neutraliza la posibilidad, elimina las huellas históricas de un presente transfigurado en destino eterno y, de manera simétrica, deconstruye las posibles representaciones de ser diferente. Desvitaliza la raíz misma del disenso concebido como el cuestionamiento de lo que es pero podría ser diferente mediante la acción y la temporalidad histórica.

Lo que sucede a diario, aunque no tenga nada de «natural», se vive como si lo fuera. El ordenado desorden y la inhumana humanidad, pero también el «cretinismo económico»[20], como lo llamaba Gramsci, que lo reduce todo al cálculo y a la fría axiomática del *do ut des*, se perciben como si fueran fisiológicos, sin que surja en la conciencia de los individuos o de los grupos el deseo de rebelarse. Las contradicciones sociales son reemplazadas por las gramáticas orwellianas del pensamiento único, por las «dificultades del individuo» que no sabe adaptarse a las geometrías de todo lo existente; en caso de desacuerdo con este último no debemos cambiar el mundo sociopolítico, sino cambiarnos a nosotros mismos. La rebelión y la protesta grupal en contra del sistema objetivamente injusto dan paso a la impotencia subjetiva más frustrante o, también, a la culpabilización que el individuo se inflige a sí mismo. Cuando un mundo histórico logra convencer a las mentes de sus habitantes de que es el único mundo posible, entonces, la homologación de los individuos —su incapacidad para pensar la alteridad, planificar futuros alternativos y practicar formas concretas de disentimiento— se ha cumplido plenamente. Puede aflojar el control sobre sus cuerpos, porque ya ha logrado el control total de las conciencias.

El sistema de producción metaboliza tranquilamente la pluralidad de puntos de vista y visiones porque dicha multiplicidad no solo acepta el dogma fundamental del mundo histórico intranscendible, sino que además procura que sea invisible, ocultándolo detrás de la explosión policromática de los diversos estilos de vida, facetas y perspectivas aparentemente diferentes pero, en realidad, todas alineadas al milímetro, todas encerradas dentro de la jaula de hierro del régimen globalista de la producción y el consumo.

El secreto de la moderna sociedad de mercado no es imponer con la violencia la aceptación de las normas de funcionamiento sistémico, según el *modus operandi* de las formaciones totalitarias tradicionales, sino garantizar que el ciudadano mismo —reducido al rango de «gorila amaestrado» como decía Gramsci[21]— las desee, siendo incapaz de percibir su carácter vinculante, ya que la manipulación organizada lo induce a concebirlas como el cumplimiento de la única libertad posible, según el lema orwelliano *freedom is slavery* (la libertad es esclavitud).

Es sobre estas bases como puede imponerse a escala planetaria aquel conformismo masivo que, dando forma a un *idem sentire* grávido de poder e impregnado en todas sus expresiones por el orden simbólico, neutraliza cualquier posibilidad de que surja el disenso.

1. Cf. E. Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* [1959], Amorrortu, Buenos Aires, 1981.

2. Hemos tratado más detalladamente este tema en nuestro ensayo *Coraggio*, Cortina, Milán, 2012.

3. Sobre el tema del capitalismo absoluto, nos permitimos remitir a nuestro ensayo *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milán, 2012.

4. Cf. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* [1938], Biblos, Buenos Aires, 2003, § 58.

5. Cf. G. Orwell, *1984* [1948], Penguin Random House, Barcelona, 92015, pp. 41-42.

6. Cf. A. D'Orsi, *1989: del come la storia è cambiata, ma in peggio*, Ponte Alle Grazie, Milán, 2009.

7. H. Marcuse, *El hombre unidimensional* [1964], Austral, Madrid, 2016, pp. 52, 183 ss.

8. R. Aron, *Essai sur les libertés*, Hachette, París, 1998 [1965], p. 74 [*Ensayo sobre las libertades*, Alianza, Madrid, 2007].

9. Cf. D. D'Andrea y E. Donaggio, «La società livida. Peter Sloterdijk e le catastrofi timotiche»: *La società degli individui* 3 (2008), pp. 179-181.

10. Cf., por ejemplo, M. Revelli, *La lucha de clases existe… ¡y la han ganado los ricos!* [2014], Alianza, Madrid, 2015; D. Losurdo, *La lucha de clases: una historia política y filosófica* [2013], El Viejo Topo, Barcelona, 2014.

11. Véase C. Lasch, *La rebelión de las élites y la traición a la democracia* [1995], Paidós Ibérica, Barcelona, 1996.

12. K. Marx, *MEW*, XXV, p. 454.

13. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Turín, 1975, VII, § 83, p. 914.

14. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 91981, p. 40.

15. Cf. M. Recalcati, *¿Qué queda del padre? La paternidad en la época hipermoderna* [2011], Xoroi, Barcelona, 2015.

16. Sobre este tema remitimos otra vez a nuestro *Idealismo o barbarie. Por una filosofía de la acción*, Trotta, Madrid, 2018.

17. Cf. A. Badiou, *Il Secolo* [2005], ed. de V. Verdiani, Feltrinelli, Milán, 2006, p. 39 [*El siglo*, Manantial, Buenos Aires, 2014].

18. Véase F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre* [1992], Planeta, Barcelona, 1992.

19. Hemos tratado este tema detalladamente en nuestro ensayo *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milán, 2010.

20. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., VII, § 13, p. 864.

21. *Ibid.*, IV, § 52, p. 489.

## 6
## EL TIEMPO DEL CONSENSO DE MASAS

> «Nadie es más esclavo que el que se cree libre sin serlo».
>
> J. W. Goethe, *Las afinidades electivas*

Entre las paradojas más evidentes de la sociedad de mercado que se ha venido consolidando a partir de 1989, cabe considerar también la traición de las promesas de formar a individualidades libres. De hecho, después de haber propugnado durante casi un siglo el ideal de la libertad individual como valor de referencia imprescindible, en contraste con la ingeniería social de la nivelación propia de los comunismos del siglo XX, el capitalismo triunfante ahora parece resolverse en la negación de ese ideal.

La furia capitalista por desvanecerlo todo nunca deja de producir fugas individuales y grupales desde la libertad hacia situaciones orientadas a adaptarse, conformarse y someterse a modas pasajeras, superficiales y en serie, que parecen configurarse como un vuelco de la libertad en coacción a la nivelación y a la homologación[1]. Lo que ha surgido ha sido una «mala individualidad» dentro de las fronteras blindadas de una sociedad donde el vínculo social se ha roto; una sociedad construida en forma no social, en la que el sujeto está aislado en formas autísticas y, al mismo tiempo, magnificado por la propaganda como átomo autocrático y omnipotente, aliviado y despojado de las viejas narrativas y de las identidades anteriores.

En la jaula de hierro del mercado global, en la que la omnipotencia abstracta y la impotencia concreta conviven dialécticamente, el individuo existe solo en el marco de un individualismo atomístico y alienado que ha cortado previamente todos los vínculos comunitarios.

El triunfo aparente de la libre individualidad y de la «personalización» (desde el ordenador *personal* al entrenador *personal*, desde el comprador *personal* al entrenador de vida *personal*) coexiste con el nacimiento de la nueva figura del ermitañismo masivo de la muchedumbre solitaria. En el metro y en los autobuses, en los trenes y centros comerciales, el individuo robinsoniano, incluso en medio de cientos de personas, está permanentemente solo y aislado: es incapaz de comunicarse y madurar dialógicamente una toma de conciencia que desemboque en un disenso contra la falsa universalidad en la que está inmerso. En esto podemos ver la completa realización de la existencia «inauténtica» criticada por Heidegger en el párrafo 27 de *Ser y tiempo*.

En el mundo de la «deyección», típica de la sociedad de masas, el ser humano se hace la ilusión de ser libre; y, por esa razón, no percibe la necesidad sistémica en la que está suspendida la sociedad que habita: el reino de la existencia inauténtica de soledades homologadas e intercambiables que actúan como *se* actúa y piensan como *se* piensa.

El conformismo toma el control, gestionando ingeniosamente el pensamiento y el sentir de los sujetos individuales. Estos últimos, en los entramados de la sociedad de masas, se disuelven en un «sistema de la atomística»[2], como ya lo llamaba Hegel, que los convierte a todos en seres incomunicados e intercambiables al mismo tiempo.

El «ser-con» (*Mit-Sein*) —siempre en el párrafo 27 de *Ser y tiempo* — disuelve al sujeto en la nivelación y el conformismo: hace que sea posible la dictadura de «el Uno» (*das Man*) anónimo e impersonal[3]. En la inautenticidad de la sociedad de masas y del conformismo generalizado, «cada cual es el otro y ninguno sí mismo»[4], como cuenta, de forma paradigmática, la historia de Marcelo, el anónimo protagonista de *El conformista* (1951) de Moravia. La homologación en su momento cumbre impide pensar y hablar en primera persona. Favorece, en cambio, la comunicación tautológica y altamente alienada en la que todos piensan y dicen las mismas cosas, reconfirmando siempre el orden simbólico dominante.

La polaridad entre la «masa» y el «poder», tema central en la obra maestra de Elias Canetti, se ha configurado según una forma inédita. La masa ya no es la concentración de la muchedumbre, sino la cantidad anónima y amorfa de los yoes individuales, cada uno de los cuales piensa, consume y ve las mismas cosas, pero de manera solitaria. La masificación y el individualismo coexisten y se alimentan recíprocamente en la figura del nuevo individualismo de masas.

En términos generales, el nuevo orden global aparenta ser consensual y televisivo, dócil y flexible, el más suave y el más totalitario. La televisión, puesto de avanzada del control social ubicado en la sala de estar de los ciudadanos globales, mantiene y fortalece siempre el orden simbólico. Al igual que en la novela *1984*, difunde la propaganda las veinticuatro horas del día y asegura, de forma estable, que los súbditos inconscientes mantengan un comportamiento correcto. Administra sin parar el consenso y el disenso: hace que amen y odien lo que el poder quiere que amen y odien.

En palabras de Debord[5], el espectáculo es una relación social mediada por las imágenes para que la ideología hegemónica pueda asumir el control de las conciencias de la opinión pública, hasta tal punto que ninguna crítica pueda desmentirla o, incluso, infundir duda en prisioneros que se creen libres, tal y como se representa plásticamente en *Matrix* (1999).

Por otra parte, con la televisión, al igual que con el ordenador, si bien con algunas diferencias, la comunicación es centrífuga no centrípeta. Nunca estamos auténticamente con el otro, sino solamente junto a él, en una fuga constante hacia la pantalla y la información manipulada. La masa está fragmentada en una pluralidad de átomos sin relación alguna, manipulados por las prestaciones del espectáculo televisivo y la propaganda preorganizada, es decir, aquellos que Marcuse connotaba como los más poderosos «agentes de manipulación y adoctrinamiento»[6].

«El Uno» (*das Man*) anónimo e impersonal, manipulado por la superestructura simbólica dominante, es lo neutral, lo que es de todos

y de nadie. Por eso mismo, provoca «*la nivelación* (*Einebnung*) de todas las posibilidades de ser»[7]. Reduce al individuo al grado impersonal de la medianía irreflexiva, aceptada acríticamente como algo natural solo por estar dado socialmente; medianía en virtud de la cual —a través de la habladuría, la curiosidad y los malentendidos— cada uno se ajusta a patrones de pensamiento y comportamiento preconfeccionados, perdiendo su propia proyectualidad de «poder-ser» (*Seinkönnen*) y reduciéndose a mera presencia, carente de toda perspectiva y capacidad para planificar las cosas.

En la sociedad de la «atomización de masas»[8], donde viven yoes fragmentados y modelados según las retóricas ideológicas, se calcula pero no se disiente, se compran productos pero no se adquiere una conciencia crítica: la sociedad se atomiza en individualidades solitarias, separadas, en serie y mutuamente hostiles. Los individuos robinsonianos posmodernos, como el Robinson Crusoe de Defoe, son hombres solitarios en el corazón de la metrópoli, incluso más de lo que lo serían en una isla desierta[9]. Al igual que un grandioso «monólogo colectivo»[10], «el Uno» (*das Man*) homologante «prescribe el modo de ser de la cotidianidad»[11] en todas sus manifestaciones. Induce a pensar como hay que pensar y a actuar como hay que actuar, favoreciendo el conformismo en toda la línea.

Sin dejar de citar *Ser y tiempo*, incluso llega a determinar y a establecer cómo oponerse a la dictadura del «se dice», «se hace», esa forma de estar en el mundo que es «el Uno» (*das Man*). En la sociedad de masas, pues, también el inconformismo se presenta ineludiblemente como conformismo. En efecto —explica Heidegger— nos oponemos al conformismo como hay que oponerse a él y «nos mantenemos lejos de la 'gran masa' como hay que mantenerse lejos»[12] de ella, por eso mismo permanecemos prisioneros como un uno colectivo anónimo llamado «el Uno» o «el Se» del que quisiéramos alejarnos. Disentimos como debemos disentir o, más precisamente, como el orden hegemónico quiere que disintamos: con la obvia consecuencia de que el disenso controlado y homologado no cuestiona el poder, lo acepta y

lo vuelve a confirmar. Produce la nueva figura del «consenso en el disenso», es decir, la homologación de un sentir diferente que, en verdad, no es más que un *idem sentire* falsamente presentado como antagónico y contrapuesto.

El orden simbólico de la sociedad de consumo también administra los flujos del disenso: los explota *ad hoc* para fortalecer las estructuras del poder. Nos obliga a disentir según sus modalidades, a aceptar un conformismo que, siendo él mismo masificado, vuelve a confirmar el orden dominante y, por esta razón, despierta la ilusión de que el cuestionamiento del sistema es posible, pero siempre ocultando que es el propio sistema el que lo reglamenta y controla totalmente para poderse consolidar. Prueba de ello es que hoy el consenso admitido y promovido por el poder se dirige siempre contra el disenso, es decir, contra todo obstáculo, límite u oposición al orden dominante.

La función apotropaica del acto de disentir, que actualmente sale ganando, es la que dirige la oposición de las masas contra todo posible sentir no homologado, para que el disenso manipulado reafirme el consenso, negando cualquier posibilidad de un auténtico disenso frente al *idem sentire* grávido de ideología.

Como en la caverna de Platón, o en la adaptación cinematográfica que podemos ver en *Matrix*, los esclavos se movilizan y disienten en contra de sus potenciales liberadores. En palabras de Spinoza, el poder hace todo lo posible «a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación»[13] (*ut pro servitio, tanquam pro salute pugnent*).

1. Cf. C. Preve, *Storia critica del marxismo*, Città del Sole, Nápoles, 2007, pp. 66 ss.

2. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* [1830], Alianza, Madrid, 1997, § 523.

3. M. Heideggger, *Ser y tiempo*, § 27. Cf. S. Bancalari, *L'altro e l'esserci: Heidegger e il problema del Mitsein*, CEDAM, Padua, 1999.

4. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 27 (Trotta, Madrid, [7]2020, p. 147).

5. Cf. G. Debord, *La sociedad del espectáculo* [1967], Pre-Textos, Valencia, 2002.

6. H. Marcuse, *El hombre unidimensional* [1964], Austral, Madrid, 2016, pp. 41-55, «Las nuevas formas de control».

7. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 27 (Trotta, Madrid, [7]2020, p. 147).

8. Cf. U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milán, 1999, p. 604.

9. Véase R. Sennett, *El declive del hombre público* [1974], Anagrama, Barcelona, 2011.

10. G. Anders, *La obsolescencia del hombre* [1956-1961], vol. II, Pre-Textos, Valencia, 2011, pp. 157-160.

11. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 27.

12. *Ibid.*

13. B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Prefacio.

# 7
# NEOCONFORMISMO Y DISENSO CONTRA EL DISENSO

> «Podríamos llamarnos la Congregación de los *Apotas**, de 'aquellos que no se lo tragan', puesto que no solo el hábito, sino también la voluntad general de tragárselo todo es evidente y manifiesta en todas partes».
>
> G. Prezzolini, carta publicada en *La Revolución liberal*, 28, 28 de septiembre de 1922

El disenso, incorporado en los circuitos de la manipulación organizada, termina presentándose a sí mismo cada vez más como un instrumento para reforzar el consenso. Orquestado por el poder y dirigido puntualmente contra todas las voces discordantes con respecto a él, se transforma en disenso contra el disenso e *ipso facto* —en virtud de la ley dialéctica de la negación de la negación— en reafirmación del consenso.

Por paradójico que pueda parecer a primera vista, el acto de disentir hoy acaba dirigiéndose especialmente no en contra del poder, sino en contra de todo lo que —real o potencialmente— lo obstaculiza. Lo dicho se traduce en un deseo inconsciente de esclavitud, en una tenaz defensa de nuestras cadenas contra los eventuales liberadores, como en el relato de la caverna de Platón o, incluso, en la historia de Cristo. Prueba de ello es que, por ejemplo, el pensamiento único hace valer una identificación automática e irreflexiva entre la crítica del fanatismo económico y la aprobación *a posteriori* del fallecido comunismo del siglo XX.

De esta manera, se anulan desde un principio tanto la posibilidad de una crítica del presente como la capacidad de pensar una sociedad

estructurada de forma diferente, identificada inmediatamente con los regímenes totalitarios del pasado. El disenso generalizado contra los totalitarismos extintos acaba siendo utilizado hábilmente como elemento ideológico para legitimar el nuevo orden clasista.

El paradigma sigue siendo la culpabilización eterna de la pasión utópica y del principio esperanza, responsables de males inexpiables, para poder dar paso a la voluntad de reconciliarse con una realidad imperfecta, pero, de todas maneras, preferible a esos horrores. El disenso hacia el pasado se convierte así en un momento crucial para obtener el consenso hacia el presente.

Para que los bombardeos en nombre del humanitarismo y los recortes lineales de los derechos en nombre del eficientismo puedan ser aceptados pasiva y consensualmente, es preciso crear y controlar de antemano el disentimiento hacia los futuros bombardeados y los derechos en cuestión; por ejemplo, presentando los primeros como negadores de los derechos humanos y los segundos como superfluos, privilegios o estorbos que obstaculizan la lógica de la competencia y la competitividad elevadas al rango de dogmas teológicos.

El dispositivo se mantiene invariable: el orden económico despolitizado y *superiorem non recognoscens* (que no reconoce poder superior alguno) decide soberanamente y, en segundo lugar, controla *ad hoc* el flujo de consenso y disenso, de manera que las elecciones parezcan democráticas y consensuales.

Este es el caso, por poner un ejemplo, de las llamadas «revoluciones coloradas» y, dentro de ciertos límites, de las «primaveras árabes», que los grandes centros financieros internacionales alimentan continuamente. Las masas manipuladas salen a la calle para protestar y disentir públicamente, provocando la desestabilización de los gobiernos y facilitando la entrada del país escogido en el régimen del nuevo orden mundial bajo los auspicios de la civilización del dólar. De esta manera, el disenso totalmente administrado refuerza el orden dominante sin derrocarlo.

Como en el caso de *Charlie Hebdo* ocurrido en enero de 2015. El ataque sufrido por los editores de la revista francesa, conocida por su sátira despiadada contra el islam y el cristianismo, se ha convertido en el blanco de un disenso que es justo si se refiere a un acto terrorista determinado, pero que en manos del poder acaba transformándose en un instrumento seguramente no neutral. Gracias a la complicidad de la industria de la televisión y del clero periodístico, es prácticamente imposible disentir del disenso contra la religión *qua talis*. Ha establecido una identidad irreflexiva y para nada anodina entre la religión y el extremismo o, incluso, el terrorismo.

Un factor que ha contribuido a fortalecer esa tendencia ha sido el segundo ataque que destrozó París el 13 de noviembre de 2015; con el cual el poder ha logrado obtener el pleno consentimiento del público para su reacción terrorista al terrorismo; respuesta centrada en el bombardeo ético de Siria, en la limitación de la libertad en nombre de la seguridad y en la demonización del islam como religión intrínsecamente terrorista.

De todas maneras, llámese como se llame, el terrorismo que ensangrienta el mundo moderno es funcional al orden hegemónico y a una nueva estrategia de la tensión globalizada. El terrorismo, por un lado, permite que las técnicas de manipulación de la fábrica del consenso produzcan una adaptación inmediata a la condición neoliberal, contradictoria, pero preferible al estado de excepción del terror.

Y, por otro, produce una deslegitimación automática de todas las críticas radicales a la sociedad moderna, relacionadas inmediatamente con las acciones terroristas y, por eso mismo, totalmente desautorizadas: el que siempre sale ganando es el partido único de la producción capitalista. Tal vez sea también por esta razón por la que los primeros financiadores del terrorismo (del Al Qaeda de Bin Laden al ISIS) resultan ser puntualmente las administraciones del Occidente de barras y estrellas.

La democracia occidental actual, suave y carente de libertad, sigue viva gracias a la presencia permanente de un enemigo que, como Emmanuel Goldstein en la novela de Orwell, permite crear, por oposición, la identificación difusa y estable con el modelo occidentalista concebido como el reino del Bien y, a la vez, ocultar el antagonismo de clase entre la base y el vértice, proyectando el conflicto hacia un enemigo ideal externo.

Este es el resultado inevitable de la falsa alternativa, creada *ad hoc* por el espectáculo televisivo y los taumaturgos de la mundialización occidentalista: «La yihad (guerra santa) contra McMundo»[1]; alternativa mediante la cual el que no comparte íntegramente el segundo polo es, por eso mismo, acusado de ser partidario del primero.

Asimismo, gracias a la proliferación del terrorismo, el paradigma biopolítico de la seguridad puede llegar a ser hegemónico. En nombre de la seguridad contra la emergencia del enemigo y el terrorista, los gobiernos restringen las libertades e inducen a los ciudadanos a aceptar limitaciones e invasiones de la privacidad que, en otras situaciones, nunca habrían aceptado.

Como se desprende claramente de lo ocurrido en Estados Unidos después del ataque a las Torres Gemelas, la situación de crisis o emergencia, al poner en tela de juicio la seguridad, se convierte en un método de gobierno que tiende a intensificar el control panóptico de los ciudadanos y a limitar su libertad, sin que nunca surja un movimiento general de disentimiento.

Para que el monoteísmo del mercado se imponga como la única religión legítima, debe apuntar a desautorizar todas las demás. Debe suprimir todo límite político, simbólico y social que pueda frenar la extensión ilimitada de la forma mercancía. Es necesario, por consiguiente, completar el proceso de «desdivinización»[2], como lo llamaba Heidegger, utilizando el nuevo fundamentalismo ilustrado y el despliegue de la «armada Brancaleone»[*] de los laicistas, que luchan contra cualquier religión que no sea la del mercado, contra cualquier

homilía que no sea la económica y contra cualquier providencia que no coincida con la mano invisible de la competitividad planetaria.

Para transformar el mundo en una superficie lisa donde las mercancías y los flujos financieros puedan circular libremente, el fanatismo económico aniquila toda trascendencia, toda contraposición entre arriba y abajo, toda ulterioridad frente a la inmanencia teológica del mercado, todo antagonismo u oposición. Destruye la idea de naturaleza humana con el fin de imponer la del individuo aislado e ilimitadamente manipulable. Suprime el derecho natural y promueve el nihilismo relativista, de manera que nunca se puedan cuestionar racionalmente la innaturalidad y la insensatez del fundamentalismo de mercado[3]. Promueve el desencantamiento hacia cualquier religión para que se refuerce el encantamiento a favor de la forma mercancía y no quede otro Dios fuera del dinero. Favorece totalmente el nihilismo que Nietzsche, en las páginas de *La gaya ciencia* (§ 125), anuncia por boca del «hombre loco» en ese lugar nada neutral que es el mercado. La muerte de Dios está relacionada con los procesos de cosificación mercantil denunciados por Marx.

En la sociedad de mercado, al igual que en el mundo de fantasía que se describe en la película *La historia interminable* (1984), basada en la novela homónima, la nada lo domina y lo envuelve todo. Devora cada día las realidades que aún no le pertenecen y favorece la difusión de un desencantamiento que produce una capitulación general frente a la insensatez universal. En palabras de uno de los protagonistas, «es más fácil dominar al que no cree en nada», al que no tiene sueños, símbolos ni utopías que contraponer a la falta de sentido producida por el nihilismo del consumo.

La idea misma de un Dios de los cielos siempre permite criticar, en su nombre, la insensatez de nuestro mundo. Es sobre estas bases como, según sabemos, se articula en la *aetas christiana* el disenso concebido políticamente como *ius resistentiae* (el derecho a desobedecer).

Si, como se alega en los textos sagrados, «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hechos 5, 29), por silogismo se deduce que,

en caso de desacuerdo entre el orden de la *civitas terrena* y el de la *civitas Dei*, hay que disentir del primero en nombre del segundo.

Por ello, Tomás de Aquino, en la *Suma de teología*, puede legitimar abiertamente la *perturbatio*, a saber, la «sedición», y afirmar expresamente que si los detentores del poder no respetan la ley divina, apuntando al bien individual y no al *bonum commune*, «los súbditos no están obligados a obedecer»[4].

Dado que el cristiano debe «obedecer a la autoridad superior antes que a la inferior» (y a la segunda solo si es compatible y no contradice la primera), el verdadero desobediente debe ser identificado con el tirano, es decir, con el que comete pecado de *inoboedientia Deo*. Aquel que se opone al tirano no crea desorden, más bien lo contrarresta con una lucha justa cuyo fin es restablecer el orden de la *voluntas Dei*.

El tiranicidio puede convertirse así en la forma hiperbólica de ese disenso cristiano que se origina a partir del consenso con la voluntad divina. En esta configuración, Juan de Salisbury, en su *Policraticus*, califica de «lícito y glorioso»[5] el asesinato de los tiranos.

Según direcciones diferentes y más allá de cualquier posible isomorfismo, el *ius resistentiae* también lo adopta la modernidad, justificándolo más con el derecho natural que con la *voluntas Dei*. John Locke, por ejemplo, lo tematiza en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1690) al sostener que un pueblo oprimido y reprimido puede, con justicia, traducir su disentimiento en las formas que le son propias, puesto que «cada uno tiene derecho a su natural libertad, sin sujetarse a la voluntad o autoridad de otro hombre alguno»[6].

Desde esta perspectiva, resulta cada vez más evidente que la dinámica del monoteísmo del mercado es generar disentimiento contra todo lo que lo limita y fortalecer el consenso hacia todo lo que lo apoya.

Al identificar la religión con el fanatismo supersticioso y quitándole legitimidad al derecho natural y a la idea de naturaleza humana como conceptos autoritarios en términos normativos, el *mainstream* de los medios de comunicación desactiva toda posible oposición al desorden

de la sociedad de consumo en nombre, ya sea del orden de la trascendencia, ya de una justicia inmanente. El objetivo es restringir el espacio del disenso con la falsa promesa de aumentarlo; imponer un cautiverio real y simbólico cada vez más generalizado, justificándolo en nombre del «progreso».

Cambiando libremente la sintaxis de Heidegger, podríamos sostener que, en la sociedad del consenso universal y del conformismo masivo, el propio disentir es prisionero del «Se» anónimo e impersonal: cada cual disiente como se disiente, como hay que disentir. Y esto no solo porque el disenso pasa a ser inevitablemente inconformismo y, por consiguiente, un nuevo conformismo, que subvierte simplemente el paradigma dominante asumiéndolo como nuevo punto de referencia.

Junto a esta razón, hay otra que ya ha sido mencionada. El poder, al hacerse cada vez más penetrante y generalizado, gestiona el consenso y, cada vez más, incluso el disenso. Más precisamente, crea el consenso controlando, dirigiendo y canalizando el disenso, de modo que el primero esté asegurado por el segundo y no suponga una amenaza.

Esto es, por poner un ejemplo, lo que ocurre regularmente en el marco geopolítico después de 1989. Para legitimar los bombardeos éticos y el intervencionismo humanitario, el dominio estadounidense primero tiene que crear en la opinión pública un disenso generalizado hacia el país que, *a priori*, ha decidido atacar; disenso que se consigue, ya sea denunciando la presencia de armas químicas o de destrucción masiva inexistentes —como en el caso de Irak en 2003—, ya a través del dispositivo de *reductio ad Hitlerum* del jefe de Estado que hay que derrocar —Saddam, Miloševič, Gadafi, Assad, etc.—, de modo que pueda activarse el «modelo Hiroshima», el bombardeo justificado como un mal necesario.

De esta manera, la agresión militar no genera disentimiento y nunca se concibe por lo que es: un gesto imperialista injustificado; al

contrario, la opinión pública, manipulada por el poder, la acoge positivamente, la ve como una intervención beneficiosa y necesaria.

En estos casos, el acto de disentir no solo se desactiva. Es, además, desviado hacia los circuitos del pensamiento único al servicio de este último. Con la sintaxis de Orwell, el «Ministerio de la Verdad» no cesa de fabricar mentiras, el «Ministerio de la Paz» sigue generando guerras y el «Ministerio del Amor» persigue implacablemente al que no acepte el nuevo orden mundial.

Para completar el cuadro, cabe recordar lo que, junto con Marcuse, podríamos calificar de «tolerancia represiva»[7]. El hecho de que el nuevo orden conceda, con aparente generosidad, cualquier tipo de libertad, incluyendo la de protestar, no solo no afecta a la reproducción del sistema social, sino que, paradójicamente, se convierte en un factor potenciador de la represión flexible, que ya no se percibe como tal, sino más bien como una forma de libertad realizada.

En un contexto de homologación generalizada y de introyección universal de la forma mercancía, el nuevo orden mundial puede permitir que algunos grupos reducidos protesten. El sistema, según un programa preestablecido, los vuelve impotentes e ineficaces a través de la desocialización y la alienación, es decir, mediante la reducción del tejido social los convierte en un manojo de átomos desarraigados y mutuamente hostiles, mónadas autorreferenciales centradas en sí mismas y en su función de consumidores individuales que identifican de manera irreflexiva la libertad con la libertad de elección consumista.

En la época de la «imagen del mundo» (*Weltbild*), como la llamaba Heidegger, en la que la realidad es sustituida por sus iconos distorsionados, la sociedad totalmente administrada puede mostrarse tolerante con las opiniones antagónicas y los disensos, ya que son incapaces de ir más allá de la cortina de la ideología convertida en «se dice» mundializado.

En contraste con lo que afirma Habermas y la «ética del discurso»[8], el dominio no se disuelve hoy en la «esfera pública» (*Öffentlichkeit*),

más bien se consolida a través del apoyo de la propiedad privada de los medios de comunicación y de producción. Al formar parte de esas ideas dominantes, que siempre representan los intereses materiales de la clase dominante, el *mainstream* de los medios de comunicación del pensamiento único solo sirve para reafirmar las relaciones de fuerza. En palabras de Debord, el espectáculo no es un conjunto de imágenes neutral, sino una relación social entre personas, de tipo clasista, mediatizada por imágenes[9]. Para que pueda ponerse en práctica la acción comunicativa tematizada por Habermas, se necesitaría contar con relaciones horizontales entre personas libres e iguales: precisamente lo que el orden global no permite, puesto que se basa estructuralmente, y no *per accidens*, en el clasismo y las desigualdades[10].

Neutraliza desde un principio la posibilidad de un diálogo racional entre dominados y dominantes, y, por ello, refuta la tesis de Habermas según la cual todo, incluso los conflictos, puede resolverse mediante convicciones racionales recíprocas. Desde el «banco del carnicero»[11] —según la imagen hegeliana— donde se suceden dolorosamente, conflicto tras conflicto, las civilizaciones y los pueblos, Habermas transfigura la historia universal en una especie de seminario universitario para filósofos profesionales.

Así como el actual pacifismo de las masas impotentes que desfilan salmodiantes entre banderas de colores no es más que la introyección del poder en un mundo impregnado de violencia y agresiones (y, por tanto, que defiende y justifica el monopolio de la violencia manifiesta de la clase dominante y de aquella silenciosa de un sistema que despoja a la humanidad del futuro), de la misma manera la «ética del discurso» habermasiana se configura, a pesar suyo, como una sofisticada y poderosa asimilación pasiva del orden de las cosas, de esa división de la sociedad en clases antagónicas incomponibles con la simple praxis dialógica.

* El término *apota* fue acuñado en 1922 por el periodista italiano Giuseppe Prezzolini. Apareció por primera vez en la revista *La Revolución liberal*, fundada por Piero Gobetti. Deriva del griego *apotos*, «el que no bebe». [*N. de la T.*]

1. Cf. B. Barber, *Guerra santa contro McMondo* [1995], ed. de D. Montaldo, Pratiche, Milán, 1998, pp. 92 ss.

2. M. Heidegger, «La época de la imagen del mundo» [1938], en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, p. 76.

* *La armada Brancaleone* es una película italiana de 1966, dirigida por Mario Monicelli y galardonada con tres premios Nastro d'argento; es considerada un clásico del género cinematográfico llamado *Commedia all'italiana.* Tras esta película entró en el idioma italiano la expresión popular *armata brancaleone* para designar a un grupo improvisado de personas muy mal dirigidas o muy mal equipadas para la misión que se proponen. [*N. de la T.*]

3. Cf. E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana* [1961], Aguilar, Madrid, 1980.

4. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II, II, q. 104, 6.

5. Juan de Salisbury, *Policraticus*, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 738.

6. J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* [1690] IX, 135 (Tecnos, Madrid, 2010).

7. Cf. H. Marcuse, «La tolleranza repressiva» [1965], ed. de L. Codelli, en R. P. Wolff *et al.*, *Critica della tolleranza*, Einaudi, Turín, 1968, pp. 79-105; H. Marcuse, *El hombre unidimensional* [1964], Austral, Madrid, 2016, p. 230 («tolerancia forzada»). Cf. H. Marcuse, *La tolerancia represiva y otros ensayos*, La Catarata, Madrid, 2010.

8. J. Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad* [1983], Paidós, Barcelona, 2004; *Teoría de la acción comunicativa* [1981], Trotta, Madrid, $^{2}$2014.

9. Cf. G. Debord, *La sociedad del espectáculo* [1967], § 4, Pre-Textos, Valencia, 2002.

10. Cf. M. Franzini y M. Pianta, *Disuguaglianze. Quante sono, come combatterle*, Laterza, Roma-Bari, 2016.

11. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [1837], Alianza, Madrid, 2004.

## 8
## LA DERECHA DEL DINERO Y LA IZQUIERDA DE LA COSTUMBRE: LAS DOS ALAS DEL PODER

> «El dilema de las salidas de caverna es que desde dentro de una caverna no se puede saber qué es una caverna».
>
> H. Blumenberg, *Salidas de caverna*

El consenso de masas y el conformismo total del nuevo orden mundial están asegurados y, al mismo tiempo, ocultados por la proliferación hipertrófica de dicotomías estériles. Su única función es la de multiplicar el pensamiento único de manera prismática, dejando que parezca plural y multifacético. El cautiverio simbólico de estas dicotomías engañosas desvía continuamente el disentimiento hacia otras direcciones respecto a la contradicción principal, el nexo clasista de la economía de mercado y la enajenación que le es propia: por eso mismo, neutraliza previamente la posibilidad de que se forme un auténtico pensamiento divergente.

Lo políticamente correcto hoy impone dicotomías como derecha e izquierda, ateos y creyentes, cristianos y musulmanes, fascistas y antifascistas, extranjeros y nativos, ocultando la contradicción —el nexo de fuerza capitalista— y asumiendo el estatus de recurso ideológico y simbólico para subyugar a la opinión pública sometiéndola al perfil cultural de la teología de la desigualdad social, es decir: la economía de mercado actual.

El primer acto de una auténtica rebelión, no manipulado por el orden simbólico dominante, debería ser abandonar estas falsas dicotomías y tomar posición frente a la contradicción real.

Para que esta operación pueda llevarse a cabo con éxito, hay que despedirse también de las grandes narrativas del nuevo clero, compuesto por intelectuales y periodistas[1], que, con Gramsci, podríamos llamar los nuevos «funcionarios de la superestructura», los agentes del particularismo ideológico. En su perfil conformista y gregario, halla una sistematización coherente esa unión inseparable entre el pensamiento único y lo políticamente correcto en que se condensa la superestructura del nuevo orden mundial.

Este último favorece, y muy eficazmente, la fragmentación dispersiva de la ira. Por un lado, deja que esta se quede en silencio en la soledad individual de los átomos libres de todo vínculo social, sin ninguna conexión real que no sea la de la red Internet, emblema ella misma del ermitañismo de masa. Y, por otro lado, desvía la ira grávida de buenas razones hacia un perenne lugar diferente al de la contradicción dominante, de manera que la ira se dirija siempre y solo hacia las contradicciones secundarias, a menudo ficticias, y nunca hacia el nexo de fuerza capitalista.

Para comprender realmente qué es el poder, hay que preguntarse quiénes obtienen ventajas de la división permanente entre los últimos: rojos y negros, nativos y extranjeros, ateos y creyentes, musulmanes y cristianos. Esta división tiene como objetivo asegurar que la ira de los ofendidos, en lugar de organizarse y dirigirse hacia arriba, hacia el poder, quede atrapada en la base de la pirámide, dando lugar a las interminables luchas entre los últimos.

Si el poder consigue dividir, entonces puede mandar holgadamente, a menudo sin ni siquiera ser nombrado: la lucha vertical tradicional entre amo-esclavo es sustituida por el enfrentamiento horizontal de esclavos que luchan entre ellos.

Dentro de las falsas dicotomías a través de las cuales el orden dominante se consolida a sí mismo fragmentando y manipulando el disenso, también cabe destacar la vieja oposición topológica entre izquierda y derecha. El pensamiento único de las oligarquías financieras transnacionales es de derechas en la economía (el poder del

dinero), de centro en la política (el poder del consenso) y de izquierdas en la cultura (el poder innovador de la costumbre)[2]. El desmantelamiento progresista y de izquierda de los estilos de vida burgueses y proletarios, siempre en nombre de la modernidad, sirve para ampliar el mercado y, a la vez, el poder de la derecha del dinero.

La izquierda y la derecha, después de haber recorrido gran parte de la modernidad transmitiendo dos distintas visiones del mundo y alimentado un enfrentamiento agonal entre ideologías diferentes y mutuamente excluyentes, ahora pueden considerarse intercambiables. Convierten al neoliberalismo en un águila de doble evergadura[3]. La anticomunitaria y globalista «derecha del dinero» dicta las normas económico-financieras y tutela los intereses de la apátrida *global class* posburguesa. La «izquierda de la costumbre» impone los patrones y estilos de vida necesarios para reproducir el sistema del fundamentalismo de mercado (goce individualista, relativismo, nihilismo, laicismo absoluto, abandono del anticapitalismo y del antiimperialismo, etcétera).

La derecha del dinero establece la estructura, la izquierda de la costumbre la superestructura. La derecha del dinero necesita fisiológicamente del perfil antropológico del átomo consumidor que, despojado constantemente de las pasiones utópicas y antiadaptativas, no cree en nada, excepto en el mercado. La izquierda de la costumbre, en cambio, se encarga de difundir la cultura del nihilismo y del desencantamiento, favoreciendo el tránsito de una concepción de la emancipación como revolución social y política a una libertad entendida como propiedad del individuo aislado y portador de derechos civiles, que se realiza a sí mismo modelando de manera narcisista su propio yo aislado y disfrutando sin inhibiciones.

La derecha del dinero aspira a propagar sin límites ni obstáculos las mercancías y el código del valor de cambio. La izquierda de la costumbre, por su parte, difunde el programa nihilista de supresión de los valores tradicionales (la nietzscheana «transvaloración de todos los valores»); el propio fundamentalismo de mercado persigue este

programa con miras a romper todos los límites —éticos y religiosos— que puedan impedir, o incluso frenar, la aceleración cada vez más apremiante del hiperhedonismo de la mercantilización universal. Si la derecha del dinero, con la desreglamentación laboral, procura que los jóvenes sean precarios hasta los setenta años o, peor todavía, desempleados, y les impide formar una familia, la izquierda de la costumbre justifica a nivel superestructural estos procesos deslegitimando a la familia como institución burguesa y obsoleta, y glorificando la precariedad como estilo de vida, sin limitaciones éticas de matriz burguesa.

Si la derecha del dinero dice que los Estados nacionales son una invención —el «Ministerio de la Verdad», como enseña Orwell, falsifica la historia y la vuelve a escribir de nuevo *ad usum sui*—, y que la única realidad existente es el *one world* del mundo globalizado y reducido a superficie lisa del mercado soberano internacional que deslocaliza el trabajo, volatiliza el capital y suprime los derechos en nombre de la competitividad impuesta por los «desafíos de la globalización», por su parte, la izquierda de la costumbre justificará todo eso en el ámbito superestructural alabando la mundialización como el paraíso de los viajes baratos y del inglés para todos, elogiando los *united colors* de un falso multiculturalismo donde todas las culturas están subsumidas bajo el modelo único del mercado, pero luego también a través de la elaboración conceptual del nuevo perfil antropológico del hombre migrante, desterritorializado y sin raíces.

Si la derecha del dinero afirma que la religión es un obstáculo para la difusión de la forma mercancía y que es preciso deshacerse de ella para convertirse al monoteísmo del mercado como única teología legítimamente reconocida, entonces la izquierda de la costumbre justificará todo eso defendiendo compulsivamente las formas litúrgicas del ateísmo religioso enemigas de toda divinidad que no sea la economía.

Si la derecha del dinero decide que «la sociedad no existe», y que existe solo el individuo consumidor, entonces la izquierda de la

costumbre quitará legitimidad a todas las formas de comunidad, santificando al átomo individual portador de los derechos civiles y fomentando de todas las maneras posibles la cultura del narcisismo[4].

Pero, además de esto, si la derecha del dinero aspira a rebajar a la humanidad a un polvillo de mónadas sin identidad ni profundidad cultural, infinitamente manipulable por la publicidad y el circuito de la sociedad de consumo; la izquierda de la costumbre deslegitimará la idea misma de naturaleza humana como *ab intrinseco* autoritaria y acallará, acusándolo de homófobo y sexista, a todo aquel que piense que, por naturaleza, hay hombres y mujeres, padres y madres.

Desde una perspectiva diferente, la izquierda de la costumbre hoy administra el disenso contra todo lo que pueda restringir o limitar la derecha del dinero, la mercantilización integral y la economización global de todo lo existente. El acto de disentir, sobre cuyas bases descansa y educa la izquierda de la costumbre, se plantea como el fundamento imprescindible para lograr el consenso de la sociedad clasista y la enajenación planetaria.

1. Cf. C. Preve, *Il ritorno del clero. La questione degli intellettuali oggi*, CRT, Pistoia, 1999.

2. Cf. *ibid.*, pp. 25-45.

3. Cf. J.-C. Michéa, *Il vicolo cieco dell'economia. Sull'impossibilità di sorpassare a sinistra il capitalismo* [2002], ed. de G. Lagomarsino, Eleuthera, Milán, 2004. Véase también, Íd., *Le complexe d'Orphée. La Gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Climats, París, 2011.

4. Cf. C. Lasch, *La cultura del narcisismo* [1979], Andrés Bello, Barcelona, 2000.

# 9
# EL PENSAMIENTO ÚNICO POLÍTICAMENTE CORRECTO

> «¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio».
>
> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

Un papel sumamente importante para administrar el consenso de masas y el orden simbólico es el que desempeñan la clase intelectual, el clero periodístico y el circo mediático. Si el clero periodístico no cree en nada, pero habla de todo, glorificando siempre y en todo caso al monoteísmo del mercado, el circo mediático, por su parte, presenta una realidad «mediatizada» y hecha a la medida para promover la aceptación pasiva de la realidad existente por parte de las masas, fomentando el odio por los oprimidos y el amor por los opresores. El fundamento del espectáculo de prensa y televisión reposa en la subversión de la proposición hegeliana de «identidad de lo real y lo racional» en la nueva fórmula: «Todo lo real es virtual y todo lo virtual es real».

Según lo sugerido por Pierre Bourdieu[1], los intelectuales, sacerdotes del desencantamiento, constituyen el polo dominado de la clase dominante. Tienen un «capital cultural» específico, pero para explotarlo, deben venderlo a la clase dominante. Por eso, nunca pueden ser verdaderamente discordantes frente a la rigurosa ortodoxia impuesta por la necesidad de preservar la realidad existente. Tampoco pueden entrar realmente en conflicto con el orden de las cosas en el que la hegemonía de la clase dominante se cristaliza. Por esta razón, la tarea del clero intelectual es la mediación simbólica entre dominantes y

dominados, procurando que estos últimos sigan siendo dominados incluso en el ámbito superestructural.

El desolador paisaje actual, donde reina la integración total en el *Deus mortalis* del mercado, produce fisiológicamente un espíritu gregario y un sentido de pertenencia por parte del clero de los intelectuales. De organizadores del disentimiento y del espíritu de escisión (del *j'accuse* de Zola al «yo sé» de Pasolini), se han convertido en meros duplicadores de lo existente, simples administradores del consenso o, a lo sumo, de un disenso cuyo único propósito es fortalecer el conformismo masivo[2]. Pensemos incluso, un ejemplo entre muchos, en el caso francés de Bernard-Henri Lévy, siempre a la vanguardia en promover el disenso contra el disenso y gestionar el conformismo de la opinión pública.

Los intelectuales, inspirados por una forma posmoderna de la «soberbia del sabio» tematizada por Giambattista Vico, se mueven hoy como bancos de peces. Afligidos por una agorafobia intelectual perenne, siguen las corrientes del pensamiento único políticamente correcto y nadan en el mar infinito del neoconformismo. Rechazan cualquier innovación teórica y promueven compulsivamente el reflejo de la realidad existente, precisamente cuando creen ejercer libremente una crítica desmitificadora.

Esta última, por muy radical que sea, en la medida en que acepta el imperativo de lo políticamente correcto y de lo que se puede o no se puede decir, siempre se mueve dentro del espacio predeterminado por el poder, y, por esta razón, resulta inevitablemente ineficaz.

En su sentido más amplio, el pensamiento único políticamente correcto coincide con el conjunto más o menos coherente conceptualmente de los mensajes que siguen y confirman las geometrías del poder que la clase intelectual debe respetar para poder «vender» su «capital cultural» a la clase dominante. El pensamiento único confirma una y otra vez la estructura económica dominante y, de manera simétrica, genera un sentido de agorafobia perenne en todo aquel que se desvíe de los perímetros del orden simbólico

predeterminado. Produce familiaridad y connivencia con la insensatez elevada a rango de único sentido posible.

El lugar privilegiado para la reproducción del perfil intelectual y, en particular, de su peculiar sueño dogmático, coincide hoy con el espacio que los periódicos manipulan, pero también con los campus cerrados de las universidades, puestos de avanzada y centros de formación del pensamiento homologado. El conocimiento impartido en las universidades, considerado en general, y prescindiendo, pues, de las valiosas excepciones es, de hecho, el lugar donde el pensamiento único se organiza culturalmente. La estandarización de masas y el consenso universal descansa sobre la afiliación al neoliberalismo en lo económico y sobre el pensamiento único políticamente correcto en el ámbito cultural.

En consecuencia, ahora en el clero académico predominan: 1) el código del totalitarismo en el campo de la historiografía, para administrar el disenso contra toda experiencia real o imaginaria que no coincida con el capitalismo absoluto o el orden neoliberal; 2) la imposición del inglés, para que los pueblos abandonen su lengua materna y el único idioma hablado y comprendido sea la «neolengua» del mercado financiero; 3) la glorificación de los procedimentalismos y del desencantamiento, además del ostracismo de toda pasión utópica, para que se puedan establecer las formas y procedimientos, pero nunca perjudicar la sustancia (relaciones de fuerza, mercado, etc.); 4) la deslegitimación del Estado nacional democrático como episodio del pasado o, alternativamente, como comunidad imaginada y estructuralmente peligrosa, para que nunca se pueda poner en tela de juicio el orden despolitizado del mercado global; 5) la idiosincrasia organizada hacia el pensamiento dialéctico y la historicidad, para que nunca se vuelvan a dar el «sueño de una cosa» y el conflicto con vistas a futuros alternativos caracterizados por relaciones entre hombres libres e iguales; 6) la promoción, al estilo publicitario, de los realismos como filosofías de adaptación a una realidad proclamada como inenmendable; 7) la apología compulsiva del relativismo y el nihilismo,

así como la ridiculización de cualquier instancia verídica, de manera que nunca se pueda criticar la falsificación total de las relaciones sociales; 8) la aceptación maniquea y servil del imperialismo atlantista acogido como el mejor orden posible, con la consiguiente demonización de toda posible multipolaridad y de toda fuerza antagonista en el tablero internacional (estigmatizada enseguida como «nuevo Hitler»); 9) la religión holocáustica, que sustituye a la justa memoria racional y al recuerdo de las tragedias para evitar que se repitan en el futuro, un enfoque religioso que —usando a las víctimas como pretexto ideológico y, por ende, matándolas por segunda vez— tiene como fin culpabilizar eternamente a los europeos y justificar la permanencia *sine die* de las bases militares estadounidenses en el viejo continente.

1. Cf. P. Bourdieu, *Campo del potere e campo intellettuale* [1971], ed. de D. Ambrosino, Lerici, Cosenza, 1978 [*Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires, 2012]; Íd., *La responsabilità degli intellettuali* [1993], Laterza, Roma-Bari, 1991.

2. Véase Z. Bauman, *Legisladores e intérpretes* [1987], Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.

## 10
## LA IDEOLOGÍA DE LO MISMO

> «La pretensión de que los demás se asemejen a nosotros crece a medida que la usurpación va creciendo. Si la resistencia espera que la vida esté reducida casi a un tipo uniforme, todo lo que se aparte de ese tipo será considerado como algo impío, inmoral, e incluso monstruoso y contra naturaleza. La humanidad llagará pronto a ser incapaz de comprender la diversidad si, durante algún tiempo, pierde la costumbre de verla».
>
> J. S. Mill, *Sobre la libertad*

El conformismo masivo que niega *a priori* todo posible disentimiento procede en paralelo con la conformación planetaria impuesta por el ritmo de la mundialización capitalista.

Su rasgo común es la aspiración a suprimir las diferencias y, con ellas, las alternativas, de manera que triunfe en todas partes lo que, junto con Heidegger y Marcuse, podríamos llamar la «unidimensionalidad» y la «uniformidad» (*Einförmigkeit*).

El fanatismo económico, al igual que el conformismo masivo, se basa en la ideología de lo mismo[1], imagen de un capitalismo autorreflexivo que quiere ver reflejado y reproducido por doquier siempre y solo a sí mismo.

Aspira a reflejarse en cada célula de la realidad, aniquilando todas las formas de vivir, pensar, hablar e intercambiar que difieran del modelo axiomático del *do ut des* librecambista.

El capital aspira a verse a sí mismo por todas partes, por esta razón, apunta a ser *absolutus*, sin obstáculos ni límites, tanto en la extensión

como en la intensidad. En la extensión, en la medida en que la llamada globalización corresponde a la subsunción de todo el mundo al *nomos* de la economía. En la intensidad, porque el nihilismo de la forma mercancía aspira a destruir toda identidad, todo disenso, todo elemento crítico y cultural con el fin de colonizar integralmente el imaginario humano.

La supresión de las diferencias, rasgo peculiar de la dinámica de la mundialización, es ella misma coherente con el despliegue de la ilimitada voluntad de poder del dominio técnico, que pretende transformar al ser, en su totalidad, en algo puramente explotable y consumible, en mera cantidad sin calidad. Por ello, la acumulación planetaria entrelaza nivelación y desigualdad: consigue la homologación del mundo y, al mismo tiempo, da lugar a un desarrollo cada vez más desigual. Lo iguala en la desigualdad económica. La secreta norma inmanente de la acumulación capitalista sigue siendo, de hecho, el desarrollo desigual, la nivelación forzada y la creación de diferencias cuantitativas que se transforman dialécticamente en diferencias cualitativas.

El nuevo orden mundial clasista no tolera Estados nacionales democráticos, familias, idiomas nacionales, culturas, identidades, comunidades solidarias, visiones plurales del mundo, perspectivas críticas, movimientos de protesta verticales ni conciencia de clase crítica. Desea ver por todas partes lo mismo, la superficie lisa del mercado mundial, con sus protagonistas absolutos: los flujos financieros y la circulación de bienes, así como una humanidad reducida a un polvillo de átomos sin identidad ni profundidad cultural, meros consumidores anglófonos sin cualidades, incapaces de hablar o entender otra lengua que no sea la lengua cosificada de la economía; divididos en dos polos, cada vez más claramente desiguales, el esclavo precarizado y replebeyizado, por una parte, y el amo neofeudal, neooligárquico con su poder indiscutible, por la otra.

En lugar de la tranquilizadora y tautológica fórmula de la «globalización», con la que el orden del discurso presenta como si

fuera natural e irreversible el proceso de subsunción del planeta al capital, sería más apropiado utilizar el neologismo «globalitarismo»: la mundialización del mercado coincide, de hecho, con ese envolvente totalitarismo realizado a escala planetaria que, sin fronteras que lo separen de otras realidades, no deja nada fuera de sí.

La cultura puede existir siempre y solo en plural, como diálogo entre culturas diferentes que se relacionan por su pertenencia común a la humanidad. Solo los que tienen una identidad cultural pueden respetar la de los demás y enfrentarse con ella de manera dialógica. El respeto a los demás no puede fundarse en la negación del propio, como le gustaría a ese nihilismo del mercado que tiene como objetivo eliminar toda alteridad cultural con el único propósito de imponer «lo mismo» en todas partes (bienes y finanzas, consumo y cómputo).

Para los griegos, que también en esto eran más sabios que nosotros, la hospitalidad hacia el «extranjero» (*xenos*) no implicaba la renuncia a su propia identidad cultural griega. Ella constituía, por el contrario, un prerrequisito para abrirse al otro y para una confrontación provechosa entre culturas diferentes a la propia.

La dinámica de la mundialización capitalista, al imponer solamente una cultura, se resuelve en la supresión de la cultura en cuanto tal, sustituida por la cosificación *reductio ad unum* del hombre sin identidad ni profundidad crítica.

Aparenta querer valorar las culturas pidiendo que cada pueblo renuncie a la suya para abrirse a las otras; pero de esta manera obtiene el objetivo inconfesable de suprimirlas en cuanto tales y sustituirlas por el vacío nihilista de la subcultura del consumo.

Lo absurdo radica en el supuesto según el cual la negación de la propia identidad es el prerrequisito necesario para abrirse a los demás: como si fuera necesario liberarnos de nuestra condición histórica y de nuestras propias raíces culturales para poder acceder a una condición humana neutral, abstracta y universal. La verdadera apertura a la alteridad no puede darse en el vacío, sino solo entre interlocutores que

tengan perspectivas, culturas, raíces, identidades y, no menos importante, algo que decir.

En el marco del mundialismo, la desactivación de la capacidad de contar con la utopía y el disentimiento corre paralela a la desestructuración cultural y, en general, al patrimonio simbólico como abanico de posibilidades y sentidos, de indocilidad operativa y capacidad de planificar futuros ennoblecedores. En consecuencia, hoy día, el fundamentalismo de mercado favorece el desmantelamiento de todo patrimonio simbólico-cultural y el abandono de toda reserva de sentido; de modo que pueda triunfar por doquier el imperativo que obliga a pueblos y culturas a alinearse con el único modelo permitido por el cosmopolitismo enajenado y desarraigado, asimbólico y carente de perspectivas que ofrece la mundialización económica.

En este sentido, el capitalismo es «heterófobo». No tolera la alteridad, la pluralidad, lo diferente, la multiplicidad. Su esencia se condensa en la *reductio ad unum*. Su objetivo es conseguir un consenso planetario, una superficie lisa real y simbólica, un mercado mundial sin obstáculos ni aristas, sin fronteras ni disensos, sin barreras reales o simbólicas que puedan detener su ampliación.

Por ello, el perfil antropológico dominante es hoy, en palabras de Musil, el del «hombre sin atributos», aliviado de manera nihilista de todo vínculo de solidaridad, de toda profundidad crítica, de todo patrimonio simbólico o identidad cultural. Esto se desprende claramente de lo que ya se ha mencionado varias veces, es decir: concebir la economía como el único recurso significativo, pero también de la tendencia, cada vez más en boga y absolutamente no marginal, a crear una uniformidad mundial en el ámbito de las tradiciones alimentarias.

La comida, en efecto, también figura entre los recursos del patrimonio simbólico humano. La fórmula de Feuerbach, según la cual «el hombre es lo que come»[2] (*der Mensch ist, was er ißt*), debe ser considerada en su sentido más amplio, no exclusivamente material. Como ya señaló Claude Lévi-Strauss en *Lo crudo y lo cocido* (1964),

la alimentación también encierra una pluralidad de culturas y tradiciones, de formas de ser y de interactuar con el medio ambiente; hasta el punto que, variando el enunciado de Feuerbach, podríamos aventurarnos a decir que el hombre es también lo que no come, porque las tradiciones y las costumbres se vienen constituyendo también según las prescripciones que prohíben el consumo de alimentos específicos.

El ritmo de la mundialización, en coherencia con su lógica, aspira a echar abajo las culturas plurales en nombre de la monocultura del mercado y el consumo. Por esta razón, vemos y veremos, cada vez con más frecuencia, la sustitución de comidas que condensan el espíritu de un pueblo y su civilización —carnes rojas, quesos, platos típicos— por alimentos sucedáneos creados *ad hoc* por las multinacionales (a lo mejor, las mismas que financian las operaciones que decidirán lo que es saludable y lo que no lo es). De esta manera, los sabores se uniformarán horizontalmente a escala planetaria. Se creará una sola manera de comer homologada, uniforme e igual o, si se prefiere, un *idem sentire* mundial que se planteará como variación gastronómica del consenso de masas. El acto de comer es mucho más que alimentarse, pero se le está quitando todo valor simbólico y cultural. Esto nos permite afirmar que lo gastronómicamente correcto es la variante alimentaria de lo políticamente correcto, al igual que el «plato único» se convierte en el equivalente del pensamiento único.

Tras poner límites a lo que se puede decir y pensar, se vienen imponiendo las nuevas normas sobre lo que está permitido comer y beber. Y, a lo mejor, en un futuro no muy lejano, las costumbres locales y pueblerinas serán abolidas y reemplazadas por el nuevo menú globalizado de la comida gastronómicamente correcta controlada por las multinacionales. Una comida igual desde Roma a Tokio, desde Madrid a Los Ángeles, según la lógica de un imperialismo gastronómico totalmente coherente con el ritmo de la mundialización.

A partir del 68, el capital tiene como finalidad la desimbolización integral. Estableciendo la igual ilegalidad de todas las figuras de la autoridad tradicional (ética burguesa, vínculo religioso, figura del

padre, cultura clásica), deslegitima los últimos bastiones de resistencia a la mercantilización universal; y, por este camino, promueve el cumplimiento del nihilismo de la sociedad de mercado, donde solo el intercambio tiene valor y el único símbolo es el dinero.

Las protestas del 68, incluso más allá de la conciencia de sus partidarios, eran antiburguesas y, por consiguiente, ultracapitalistas. Aniquilaron lo que quedaba del mundo burgués y favorecieron el avance de un capital ya posburgués[3]. Al identificar al enemigo burgués con la autoridad, los movimientos del 68 abrieron paso a un mercado posburgués, *gauchiste* y sesentaiochesco, donde todo está permitido siempre y cuando tengamos el valor de cambio correspondiente, es decir, el dinero. La forma mercancía, en efecto, no sabe ni de tradiciones ni de autoridad, solo conoce la circulación ilimitada, sin barreras morales o religiosas, carente de fronteras éticas o estatales.

Para colonizar lo real y lo simbólico, el mercado ha de promover estructuralmente el desprendimiento del superyó para que el deseo ya no esté regulado por la ley y pueda expresarse en la forma desinhibida del *plus ultra* que siempre resurge. Hoy el modelo globalitario aparece en la forma de un economicismo libertario: es *economicista*, ya que descansa en el monoteísmo del mercado y en la teología económica (los desafíos de la globalización, el vínculo de la deuda, el *rating*, el crecimiento ilimitado). Y es *libertario*, puesto que ha desmantelado la vieja y austera cultura burguesa de la eticidad y, a la vez, la cultura proletaria del trabajo y de la lucha de clases. Ha asimilado, en forma enajenada, los principios sesentaiochescos (prohibido prohibir, goce desinhibido aquí y ahora) y ha tomado como figuras paradigmáticas las del migrante desterritorializado y del desarraigo nómada, alejándose de las del artesano burgués y del trabajador proletario.

Por esta razón, el capitalismo absoluto es hoy incompatible tanto con Marx como con Hegel. De hecho, no puede aceptar ni el «sueño de una cosa» de un futuro redimido a través de la pasión transformadora, ni la vieja «eticidad» (*Sittlichkeit*) burguesa formada por el Estado, la familia tradicional, la escuela, la educación religiosa y

clásica; eticidad que, a pesar de surgir en el seno del mundo burgués, el capital en su marcha debe echar abajo para imponerse de forma absoluta e ilimitada y, por tanto, posburguesa.

Heideggerianamente inauténtica y marxianamente alienante, la «movilización total»[4] del tecnocapitalismo transforma cada ente en un producto consumible y explotable, lo lleva todo al terreno del dígito, el cálculo, la cantidad. La organización total y la planificación calculadora de la producción y el consumo, del consenso y el disenso, producen una nivelación planetaria que, con el vocabulario de Heidegger, podríamos describir como «confusión» (*Verwirrung*) global:

> Lo más intrincado de la confusión (*Verwirrung*) es su capacidad para nivelar todo tipo de conocimiento y creencia, todo modo de pensar así como las formas expositivas, imponiendo un modo representativo indiferenciado, persuasivo e impositivo por doquier. Lo auténtico y peligroso de la confusión no es el desorden evidente de una variedad de modos representativos, sino la homologación discreta de todos los modos en un único modo, cuya legitimidad exclusiva no deja surgir ninguna duda. Si lo auténticamente intrincado consiste en la nivelación de las diferencias, entonces lo intrincado tiene su origen en la incapacidad para diferenciar[5].

Unión explosiva de anarquía y orden, de entropía de mercado y control minucioso de las conciencias, la mundialización como ideología de lo mismo y de la «incapacidad para diferenciar», o como imperialismo inclusivo que todo lo engloba negando el derecho a la diferencia, apunta a «lo *igual* (*das Gleiche*) del ordenable, para que vuelva a presentarse como eterno retorno lo Igual de la ordenabilidad»[6], animado por el *cupio dissolvi* (deseo de disolverse) de la mala infinitud del crecimiento.

El tecnocapitalismo tiende a nivelar el planeta, convirtiéndolo en una única planta de producción e intercambio, un «orden cada vez más sombrío de seres humanos iguales»[7], orientado hacia ese crecimiento desmedido y autorreferencial en virtud del cual la tierra está «completamente expuesta al forzamiento de la maquinación y de la economía calculadora»[8].

La *Weltnacht*, la «noche del mundo» evocada por Heidegger[9], se corresponde con la llegada de la oscuridad, en la que las diferencias y las formas plurales de los seres desaparecen en la uniformidad total de la oscuridad, que todo lo uniforma e iguala, porque lo reduce todo a materialidad utilizable y a cantidad explotable.

La mundialización es, en su esencia, una lógica de neutralización del plano trascendente (de ahí el ataque constante contra las religiones celestes) y, más en general, de cualquier dimensión contraria a la mera materialidad cuantitativamente determinable de la forma mercancía. Neutralización que es, a su vez, simbólicamente similar a la unificación espacial del mundo reducido a superficie lisa y global para la circulación multidireccional e ilimitada de las mercancías.

Si quisiéramos emplear la dicotomía de tierra y mar propuesta por Schmitt[10], se podría afirmar razonablemente que la dinámica del mercado transnacional es, por definición, marítima[11]: se desarrolla en un mundo liso, sin fronteras o puntos fijos, sin arriba ni abajo, en una realidad donde todo lo liviano flota sobre la superficie y lo pesado se hunde en el abismo. La extensión del mar, exactamente como el mercado financiero, no conoce más que olas, flujos y reflujos.

1. Cf. A. De Benoist, *Sull'orlo del baratro. Il fallimento annunciato del sistema denaro*, Arianna, Bolonia, 2012, pp. 34-52.

2. Cf. L. Feuerbach, *L'uomo è ciò che mangia* [1862] ed. de F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia, 2015.

3. Hemos tratado este tema detalladamente en nuestro ensayo *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milán, 2012, cap. V. Véase, además, C. Preve, *L'alba del Sessantotto. Una interpretazione filosofica*, CRT, Pistoia, 1998. Cf. también G. Lipovetsky, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo* [2006], Anagrama, Barcelona, 2010.

4. Cf. E. Jünger, «La movilización total» [1930], en *Sobre el dolor. La movilización total. Fuego y movimiento*, Tusquets, Barcelona, 1995.

5. M. Heidegger, *Pensieri-guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna* [2009], ed. de T. Scappini, Bompiani, Milán, 2014, p. 507.

6. M. Heidegger, *Einblick in das was ist. Bremer Vorträge* [1949], en *Gesamtausgabe*, vol. 79, Vittorio Klostermann, Fráncfort d. M., [2]2005.

7. Cf. M. Heidegger, «La sentencia de Anaximandro» [1946], en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, p. 294: «un orden cada vez más estéril y uniforme».

8. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía: acerca del evento* [1938], Biblos, Buenos Aires, 2003, § 155.

9. M. Heidegger, «¿Y para qué poetas?» [1946], en *Caminos de bosque*, cit., p. 242.

10. Cf. C. Schmitt, *Tierra y mar: una reflexión sobre la historia universal* [1942], Trotta, Madrid, 2007.

11. Cf. A. De Benoist, *Sull'orlo del baratro*, cit., p. 153.

# 11
# COMO GLAUCO, EL DIOS MARINO: LA MANIPULACIÓN

> «Lo que sobre ella [el alma] dijimos antes es verdad, cual aparece en el estado presente; ciertamente, la hemos visto en un estado lo mismo que los que ven a Glauco, el marino, y ya no sería tan fácil reconocer su primitiva naturaleza, ya que las anteriores partes de su cuerpo fueron rotas unas y otras gastadas y deformadas por completo bajo la acción de las olas, habiéndosele formado otras nuevas compuestas de conchas, hierbas marinas y guijarros, de manera que más se parece a un monstruo que a un hombre como era antes; es así como el alma se nos muestra a nosotros, desfigurada por mil males».
>
> Platón, *República*

El automatismo salvaje del tecnocapitalismo produce a su imagen y semejanza los automatismos para pensar y actuar. Esto hace que los hombres sean los «funcionarios de la técnica»[1] denunciados por Heidegger y los «meros seres humanos de hechos»[2] criticados por Husserl, incapaces de pensar diferente y sentir el peso opresivo de la positividad técnica y económica.

En este entorno la atrofia endógena del acto de disentir sustituye a la persecución activa del poder. La comunicación de masas y el espectáculo mediático estandarizan los mensajes y las respuestas, uniforman las expectativas y las demandas, establecen previamente las respuestas y las reacciones, planifican las necesidades y los deseos, simulan una libertad de elección a través de la cual lo que se elige siempre vuelve a confirmar el orden existente.

Esto produce una desorientación generalizada de la capacidad crítica y una obediencia masiva a las necesidades inducidas por la organización técnica automatizada.

El consenso de masas resulta ser un producto de los automatismos de la sociedad totalmente administrada, el resultado absolutamente no neutral de una aceptación irreflexiva e inercial del orden social interiorizado como una segunda naturaleza.

Contando con la complicidad de las prestaciones del pensamiento único que las grandilocuentes retóricas ideológicas amplifican por todas partes, los individuos terminan por «instalarse en el llano de la uniformidad organizada»[3].

En su alma hoy están incrustadas las ideologías y las grandes narrativas de todo tipo que tienen como efecto constante la neutralización *a priori* de la capacidad de decir «no». El alma, manipulada sin cesar, se vuelve como el dios marino Glauco descrito por Platón en la *República*. Como Glauco, no se distingue su primitiva naturaleza, porque las olas y la sal, las algas y las conchas han roto, corroído y deformado sus partes, «de manera que más se parece a un monstruo que a un hombre como era antes» (*República*, 611 d).

Como Glauco, también el alma del hombre perdido en el mar infinito del conformismo mundial, lejos de estar vacía —como se repite demasiadas veces—, está sobrecargada, inundada de productos y pulsiones controladas, de deseos inducidos y opiniones manipuladas, que la empujan a ser cada vez menos sí misma y cada vez más congruente con el sistema tecnocapitalista[4]. Es el apogeo de la «burocratización del espíritu»[5], su adaptación automática a las funciones sistémicas. Bajo el conformismo generalizado, donde cada anhelo de reconocimiento e igualdad se trueca inevitablemente en mortificante homologación masiva, cada uno es libre de querer y hacer lo que quiera, pero luego, todos inexorablemente quieren y hacen lo mismo. Una igualdad que hace desaparecer las diferencias favorece secretamente la extensión hipertrófica de la desigualdad fundada en la

homologación cualitativa y en la máxima diversidad cuantitativa posible[6].

Tal y como hemos destacado, la nivelación que los regímenes totalitarios tradicionales lograban imponer con la violencia física y la tortura, hoy se obtiene con el programa de civilización, gracias a la halagadora oferta de bienes y a la manipulación organizada. Se induce a la persona a dirigir su libre elección hacia la adaptación y la «libre» aceptación de las necesidades sistémicas y de los imperativos del poder.

Los antiguos regímenes se derrumbaron precisamente porque, pese a ser brutales y atroces, no fueron capaces de eliminar la pensabilidad de modelos alternativos, en nombre de los cuales desafiar el orden despótico. Surgió, por consiguiente, esa dialéctica del disenso y represión que marcó, con lágrimas y sangre, la historia de las formas totalitarias que cruzaron diagonalmente el siglo XX. Sin embargo, en nuestra sociedad de consumo la adhesión a los modelos impuestos, más allá del vítreo teatro de las apariencias, es absoluta e incondicional, ya que coloniza lo imaginario y satura lo simbólico.

Las necesidades y los deseos, los sueños y las utopías vienen estructurándose cada vez más masivamente a partir de lo que ya es, siempre reafirmando el orden existente y determinando la plena identidad, en la conciencia del ciudadano global, entre el ser y el deber-ser, lo real y lo ideal. Acabamos deseando y soñando siempre y solo con lo que ya existe, tal y como es. En ello radica la esencia de la sociedad totalmente administrada que llama «libertad» la sumisión integral al modelo hegemónico y al orden dominante.

Para que el disenso pueda constituirse, en su acto genético, es preciso que el sujeto sienta y perciba una alteridad entre su interioridad y el orden exterior o, si se prefiere, entre lo posible y lo real. Por esta razón el disenso, como la rebelión que describe Camus[7], no es realista: no se conforma con la realidad, sino que la pone en tela de juicio en nombre de lo que falta, pero podría ser.

Cuando, como en el caso del programa de la civilización actual, desaparece la brecha entre lo interior y lo exterior porque el espacio

del segundo ha saturado el del primero, entonces es imposible que surja el disenso concebido como capacidad de sentir de manera diferente. Lo real satura lo posible, el plano descriptivo se superpone al prescriptivo. Cuando todos hacen por su libre y espontánea voluntad lo que el poder les obligaría a hacer con violencia si se opusieran a él, entonces el totalitarismo ha logrado realizarse.

La esclavitud se vive como si fuera libertad, la imposición como libre elección, el dominio como esmerado cuidado por la expresividad individual, en palabras orwellianas, «la guerra es la paz, la libertad es la esclavitud, la ignorancia es la fuerza»[8]. Toda posible desobediencia razonada, toda práctica del disenso, se niega *a priori* porque no se comprende la verdadera naturaleza del poder. Este último ya no se ejerce en la forma tradicional: la imposición autoritaria. Ahora se lleva a cabo eliminando toda posible alternativa, de manera que someterse a las leyes sistémicas resulte necesario, pero, al mismo tiempo, aparente ser una libre elección.

Este es el rasgo peculiar que, con Foucault, podríamos llamar la «gubernamentalidad»[9] del orden neoliberal. Las opciones políticas se nos presentan ahora regularmente como mandatos que no admiten alternativas o negociaciones; y, aún más, han de cumplirse en la inmediatez del *hic et nunc*.

También la crisis que desde 2007 está telúricamente destrozando el mundo tiene este propósito; la presentan ideológicamente como si fuera un desastre natural, pero en realidad responde secretamente a la necesidad neoliberal de imponer —sin ninguna negociación o debate democrático, siempre en nombre de la urgencia y del «estado de excepción»— decisiones que en condiciones normales nunca se aceptarían, a saber: una política bajo el signo de los recortes del gasto público, la supresión de los derechos y la reducción de los salarios.

De acuerdo con la dinámica propia de la ideología, la crisis es la naturalización de una dinámica social y política; o, mejor dicho, permite naturalizar, presentándolo como si se tratara de un proceso neutral, irreversible e independiente de la voluntad de los actores

sociales, lo que, de hecho, es un proceso de vaciado de las democracias y, también, una agresión intencional del grupo social dominante en detrimento de los dominados, del amo en detrimento del esclavo.

Coherente con la revuelta de las élites y de la «aristocracia financiera», la decisión política —que tiene como objetivo quitar los fondos destinados a las actividades sociales, recortar los salarios y precarizar el trabajo— se naturaliza a través del dispositivo de la crisis: se transforma ideológicamente en una condición objetivamente necesaria debida a circunstancias extraordinarias, en una necesidad ineludible que no depende de la voluntad de las clases, sino de la situación en cuanto tal.

Si, además, entre todas las definiciones posibles de democracia también incluimos la que la considera como una oportunidad para pensar y poner en práctica, en formas sociales compartidas, una alternativa a la realidad existente, entonces se puede afirmar, con razón, que el dispositivo gubernamental de la crisis desmonta el concepto mismo de opción democrática: promueve la vigencia, cada vez más evidente después de 1989, de una tecnocracia oligárquica eficiente.

De esta manera, las decisiones autoritarias que toman autárquicamente los amos de la globalización se presentan falsamente como situaciones objetivas de emergencia que no ofrecen vías alternativas.

El deseo de excluir toda posible alternativa se determina, de este modo, negando dicha posibilidad y absolutizando la decisión que ya se ha tomado, ahora presentada como una necesidad objetiva inevitable, y, una vez más, como la única forma de supervivencia. La democracia, de esta manera, tiende cada vez más a sobrevivir como una forma aparente de gobierno, mediante la cual las personas eligen «democráticamente» lo que la aristocracia financiera ya ha elegido de una manera no democrática. Cuando se produce un conflicto entre las opciones de la masa replebeyizada y las del amo neooligárquico, siempre triunfan las segundas.

En palabras de Descartes, lo real no ha dejado de avanzar *larvatus*, «enmascarado»; y, como dice Badiou[10], la máscara con la que se legitima el capitalismo imperial, con su violencia principalmente económica, coincide con la democracia o, mejor dicho, con la forma falsamente democrática de las sociedades occidentales. Actualmente, esta no es más que el sistema que hace aparecer democrático lo que *ab intrinseco* no lo es, ya que se relaciona secretamente con las decisiones que la élite neofeudal ha tomado por su propio interés.

En consecuencia, es necesario, tomando como punto de partida un modo de pensar diferente que se configure como crítica de la ideología, abandonar la falsa perspectiva que concibe los totalitarismos, las dictaduras y los autoritarismos como opuestos a la actual democracia parlamentaria capitalista: en realidad, lo contrario de esta democracia imaginaria es la democracia real, hasta ahora incumplida[11]. Crisis y flexibilidad, en su relación sinérgica, se plantean desde todos los puntos de vista, como elementos de subjetivación y como métodos de gobierno biopolítico.

En virtud de la finalidad gubernamental de la crisis, las decisiones políticas clasistas, atribuibles sin lugar a dudas a la ofensiva de los amos de la globalización neofeudal contra los derechos de los esclavos precarizados y desarmados, se presentan de forma decididamente desresponsabilizadora e hipócrita: necesidades sistémicas que no brindan alternativas y que se pretenden llevar a cabo con urgencia, sin pasar por todas las etapas del debate democrático y la negociación entre las partes.

En este marco, la crisis se convierte en el arte de gobernar, una estratagema —como imposición sistémica siempre ocultada— para vincular la vida de los sujetos a un estado de inestabilidad permanente y de emergencia continua.

El secreto radica siempre en la creación de alternativas ilusorias que el grupo social dominante gestiona *ad hoc* para que la evidente imposibilidad de escoger la opción B y, aún más, su sinsentido deliberado, haga resultar aceptable y necesaria la opción A como el

único camino que seguir, con la completa eliminación de las demás opciones posibles, es decir: C, D, E, y así sucesivamente.

Desde una perspectiva diferente, la crisis concebida como el arte de gobernar permite neutralizar tanto el sentido de las alternativas posibles como la posibilidad de una confrontación democrática que las examine racionalmente de manera argumentativa.

De esta forma, las decisiones autoritarias y autárquicamente tomadas por los amos de la globalización se presentan falsamente como situaciones objetivas de emergencia que no dejan ninguna alternativa: en lugar de disentir en la amplia gama de figuras que van desde la rebelión a la revolución, los dominados ofrecen su apoyo a políticas que protegen claramente los intereses exclusivos del polo opuesto.

Hoy al sujeto no se le impone con autoridad que actúe de una manera determinada. Las leyes de la economía lo colocan simplemente en una posición que le impide hacer lo contrario, de acuerdo con esa peculiaridad típica de la violencia inmanente a la mundialización que no se manifiesta abiertamente.

El control en nuestro tiempo no es coercitivo, porque prepara previamente, a través de la *actio in distans*, el espacio de las acciones y los pensamientos que las personas deben hacer o tener[12]. No impone una dirección por la fuerza para que los individuos no sigan las otras posibilidades: simplemente, las niega para que quede solo una.

El orden entrópico de la mundialización procura que las personas crean que pueden hacer libremente lo que el propio sistema les impone, de esta manera no tienen más remedio que hacerlo.

El disenso no puede estallar: si un tiempo creíamos que lo único que podíamos perder eran nuestras propias cadenas, ahora creemos tenerlo todo gracias a ellas, ya ni siquiera nos damos cuenta de que son cadenas[13].

1. M. Heidegger, «¿Y para qué poetas?» (1946), en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, p. 264.

2. Cf. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona, 1991.

3. M. Heidegger, «La época de la imagen del mundo» [1938], en *Caminos de bosque*, cit., p. 107.

4. Cf. U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milán, 1999, pp. 112 ss.

5. Cf. E. Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* [1959], Amorrortu, Buenos Aires, 1981.

6. Cf. T. W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* [1966], Akal, Tres Cantos, 2005.

7. Cf. A. Camus, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2016, p. 26.

8. G. Orwell, *1984* [1948], Penguin Random House, Barcelona, [9]2015, p. 12.

9. Cf. M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica* [1979], Akal, Madrid, 2009.

10. Cf. A. Badiou, *Alla ricerca del reale perduto* [2015], ed. de G. Tusa, Mimesis, Milán, 2016, p. 22 [*En busca de lo real perdido*, Amorrortu, Madrid, 2016].

11. Cf. *ibid.*, p. 47.

12. Véase G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milán, 2012, pp. 130-131.

13. G. Anders, *La obsolescencia del hombre* [1956-1961], vol. II, Pre-Textos, Valencia, 2011.

# 12
# LA NEOLENGUA Y EL NUEVO ORDEN SIMBÓLICO

> «Un día el Partido anunciaría que dos más dos son cinco y habría que creerlo».
>
> G. Orwell, *1984*

«¿Y si el Partido dice que los dedos no son cuatro, sino cinco? Entonces, ¿cuántos hay?». Estas son las palabras que, en la novela *1984*, el funcionario del «Gran Hermano», O'Brien, manteniendo el pulgar escondido y los cuatro dedos extendidos, dirige al discrepante Winston que los gendarmes del poder han capturado. Atado a una especie de máquina de tortura futurista que le transmite descargas de corriente eléctrica, Winston sigue diciendo que él solo ve cuatro dedos. O'Brien le responde infligiéndole implacables descargas de corriente cada vez más y más fuertes, hasta que Winston, agotado, renuncia y se convence de verdad de que los cuatro dedos que le enseñan son cinco.

Aunque se haya interpretado como una crítica mordaz contra la Unión Soviética, *1984* denuncia seguramente una situación mucho más ajustada a la realidad del conformismo masivo de nuestra sociedad de consumo totalmente administrada. Con el dócil poder de la manipulación de las conciencias, el cautiverio simbólico se fortalece una y otra vez. Hace que todos, al igual que en *1984*, amen al Gran Hermano y, por consiguiente, al cautiverio mismo al que están sometidos, víctimas incapaces tanto de concebir un mundo externo a este, como de percibir el peso de las cadenas que los mantienen prisioneros.

Al igual que en *1984*, los átomos desocializados extraviados en la aldea global son inducidos a ver cinco dedos en lugar de cuatro y, con el vocabulario de Orwell, a creer que dos más dos son cinco o, como

en la novela *El quinto rincón* de Israil' Moiseevič Metter, que los rincones de la habitación son cinco.

En el triunfo de lo que, cruzando las gramáticas de Baudrillard y Debord, se podría definir justamente como una espectacularización y «desrealización de lo real»: la televisión, el cine, la radio o incluso los periódicos y las múltiples ofertas de la industria cultural, siempre vuelven a confirmar tautológicamente el orden simbólico dominante, de manera que el consenso sea total y sin fisuras, incondicional y omnipresente, con súbditos que, reducidos a consumidores y espectadores inertes ante una realidad mediatizada, vivan lo existente determinado histórica y socialmente como una jaula de hierro con barrotes inoxidables.

Esta es la realidad en la que vivimos, como debe ser y como será siempre: palabras que resumen muy bien la esencia de las retóricas del consenso y que, con Heidegger, podríamos etiquetar de «organización técnica de la opinión [pública] mundial»[1]. Su objetivo no es conseguir una simple y ciega obediencia al poder, sino también una uniformidad de opiniones, una completa devoción a las lógicas del dominio y un disenso inmediato contra cualquier tipo de disenso que amenace el *statu quo*. Nos inducen a amar al Gran Hermano, como le pasa al final de la novela al disidente, que acaba alineándose con el orden dominante y odiando a cualquier eventual liberador.

Para que el consenso total pueda dominar en todo nuestro horizonte, ya no sirve solo la violencia de las formas totalitarias clásicas. Los regímenes dictatoriales tradicionales, de hecho, siempre acababan alimentando formas de disentimiento y oposición. Eran peligrosos y, a la vez, siempre estaban en peligro, ya que la estética de la tortura y la violencia visible despertaban la hostilidad en varios frentes. El consenso no era total, puesto que dejaba huecos y grietas a través de los cuales, como la «semilla bajo la nieve» de Ignazio Silone[2], podía brotar el disentimiento.

Por su parte, el totalitarismo del mercado, también en virtud de su impersonalidad anónima, impide que se manifieste previamente una

desobediencia operativa: se apodera de las almas, atándolas a la ortodoxia dominante. Las convence del engaño universal, como ocurre en el libro *1984*. Un papel importante en la dinámica de la imposición del cautiverio simbólico, cuya finalidad es aumentar infinitamente el consenso, lo desempeña, en palabras de Orwell, la que podríamos llamar «neolengua» del pensamiento único.

La neolengua —así en *1984*— es el único idioma del mundo cuyo vocabulario en lugar de aumentar disminuye cada día. El empobrecimiento del léxico procede en paralelo con la contracción de la conciencia y el estrechamiento del radio de acción del pensamiento divergente, impidiendo que este se aventure más allá del camino preestablecido. Mediante la creación de la neolengua, todo pensamiento herético y no alineado se vuelve estructuralmente imposible. Al faltar las palabras para expresarlo, el pensamiento se reduce, cada vez más, a una mera duplicación simbólica del orden realmente existente, a simple paráfrasis de lo que ya es así, «la finalidad de la neolengua es limitar el alcance del pensamiento, estrechar el radio de acción de la mente»[3].

El secreto de la neolengua es llamar a las cosas con nombres invertidos, reduciendo el radio de acción de todo pensamiento que no esté dispuesto a orientarse en los espacios establecidos por el poder y, al mismo tiempo, presentando de manera traicionera, como si fuera universalmente correcto y bueno, lo que es así tan solo para el grupo social dominante. Desde las llamadas «redes sociales» que forjan a su imagen y semejanza una manera de pensar y actuar ortodoxa, a los mensajes automáticos de los teléfonos móviles, que empobrecen drásticamente nuestro vocabulario, la neolengua del pensamiento único tiene como objetivo librarnos del esfuerzo de pensar y, por lo tanto, de disentir ante la morfología del poder. Nos pone en la condición del hijo del rey del cuento de Günther Anders[4]. Como su padre no quería que su hijo se alejara de los caminos vigilados y se formara su propia visión del mundo, le regaló espléndidas carrozas. De

esta manera, el niño ya no tenía necesidad de caminar libremente por todo el pueblo o, mejor dicho, ya no le estaba permitido hacerlo.

«De hecho, no existirá pensamiento tal como lo entendemos hoy»[5], dice triunfante uno de los protagonistas de *1984* hablando de las virtudes de la neolengua. En lugar de pensar libremente, existirá solo una ortodoxia cuyo efecto consistirá en confirmar constantemente el orden globalitario vivido, principalmente en la mente, como el único posible. La neolengua en la actualidad habla el inglés comercial de los mercados elevado a categoría de lengua litúrgica sacralizada, que lo reduce todo al horizonte de sentido de la economía y el intercambio, convirtiendo a los ciudadanos globales en meras emanaciones de la teología mercantil.

Obligando a los pueblos del mundo a que renuncien a su idioma nacional (en el caso de Italia el italiano de Dante y de Vico, de Maquiavelo y de Croce) y, por consiguiente, a su patrimonio simbólico y cultural. La neolengua inglesa, al ser el único idioma permitido en la larga noche de la globalización, no solo impide el nacimiento de gramáticas que no se limiten a reproducir el mundo tal y como es, sino que favorece la aceptación espontánea del universo semántico del orden neoliberal presentado como algo aséptico y natural: el nuevo *latinorum* del *spread* (diferencial) y la *deregulation* (desregulación), de la *global governance* (gobernabilidad global) y la *austerity* (política de austeridad), de la *spending review* (revisión del gasto público) y el *fiscal compact* (pacto fiscal).

La neolengua, como acabamos de decir, no solo reduce drásticamente el número de palabras, limitando por eso mismo la tentación de esforzarnos por pensar «fuera de la caja»[*]. Pone boca abajo la realidad a través de su glorificación lingüística, produciendo una fisiológica adaptación consensual al engaño universal. Los bombardeos se llaman «misiones de paz»; la supresión de los derechos son, eufemísticamente, «reformas»; la época más ideológica de la historia humana se define como «posideológica»; la dictadura de los

mercados es aclamada hipócritamente como «democracia»; los golpes de Estado financieros se llaman «gobiernos técnicos».

El que se opone a la gran narrativa dominante es silenciado como «conspirador», el que critica la hegemonía del amo es acusado de «derrotismo» y el que no defiende los intereses de las élites es vilipendiado como «populista». La neolengua, expresión del pensamiento único, emplea siempre la proscripción en lugar de la refutación. Toda posible discusión crítica es suprimida de raíz acallando previamente al interlocutor, culpable de haber cometido un «crimental» (el crimen de la mente) y haber violado los parámetros del pensamiento único y, por esa razón, es difamado con una de las múltiples categorías de la neolengua. El pensamiento único políticamente correcto es, por su esencia, carente de dialéctica, puesto que impide incluso el enunciado verbal de posibles contradicciones. Excluye en nombre de la lucha contra la exclusión.

Asimismo, de acuerdo con el dispositivo de la neolengua, el nuevo orden despolitizado con primacía de la violencia económica se celebra con el nombre de Unión Europa, y la destrucción planificada de la cultura y la formación escolar es orwellianamente llamada «buena escuela». Destruir la escuela también significa decapitar a generaciones enteras de cabezas pensantes. El sistema de producción y consumo quiere a individuos sin identidad, infinitamente manipulables e incapaces de resistir, iguales a Bartleby al revés, que siempre y solo dicen pasivamente que «sí» a los mandatos del poder. Controlar a individuos homologados es mucho más fácil que manejar a personas que piensan y no están alineadas.

El fundamentalismo de mercado quiere que todos seamos criaturas que calculan sin pensar y operan sin disentir. En una palabra, desea tener un ejército de personas ignaras que aman su esclavitud; seguramente no quiere a potenciales rebeldes con espíritu crítico que cuestionan la racionalidad irracional del mundo enajenado. La neolengua del pensamiento único impone palabras y conceptos restados de todo acto comunicativo libre y de toda discusión crítica y

dialógica. «Populismo», por ejemplo, se convierte en la infame acusación con la que la clase intelectual y el clero periodístico silencian a cualquiera que tenga una perspectiva diferente a la suya y que, lejos de proteger en el ámbito superestructural los intereses de las élites oligárquicas, sea portavoz de los intereses del pueblo, de las clases subordinadas y de sus integrantes.

Del mismo modo, el término «conspiración», hoy tan en boga, se emplea para demonizar cualquier perspectiva que desmitifique la gran narrativa oficial de los hechos o la versión endulzada y de alto nivel ideológico que llama «globalización» a la masacre de clases a escala planetaria, «flexibilidad», al precariado neoesclavista de los jóvenes trabajadores y «competitividad», a la posibilidad para el grupo social dominante de suprimir sin reservas ni impedimentos políticos los derechos sociales de los dominados.

La categoría misma de «homofobia» es la etiqueta que actualmente está de moda y que el «Ministerio del Amor» le pone, para acallarlo, al que se atreva incluso a pensar que hay hombres y mujeres y que la raza humana se reproduce en virtud de la diferencia sexual.

Hoy día se tacha de homófobos no solamente a los que utilizan la violencia y la discriminación: en este caso, por supuesto, es justo condenar sin reparos a los violentos y a los que discriminan; pero también sería justo sancionar todas las formas de violencia y discriminación, incluso la clasista perpetrada por el sistema económico que, en cambio, sigue actuando con impunidad.

También se condena por homofobia a los que cometen, en términos orwellianos, el «crimental» antes evocado, consistente en pensar que hay hombres y mujeres, que la familia no es un concepto «autoritario» del que alejarse, que —aunque existen muchas preferencias sexuales legítimas— los sexos son dos, que las nuevas disposiciones sobre la «educación de género» en las escuelas se pueden discutir racionalmente sin tener que aceptarlas sin reparos.

De esta manera, también la homofobia se convierte en una nueva categoría de intolerancia y persecución del pensamiento; una categoría

que no admite la existencia de perspectivas diferentes fuera de las que establece el pensamiento único. Asimismo, se criminaliza previamente a quien, aun reconociendo plenamente el carácter natural de la homosexualidad, no comparte de manera incondicional las luchas homosexuales, recordando además —en la estela de Marx— que los homosexuales no son una clase social y que la verdadera lucha, la que debemos emprender, es la lucha en defensa de los trabajadores y los oprimidos, tanto homosexuales como heterosexuales.

Por este camino, a través de la labor de la neolengua, se genera una vez más un disentimiento automático contra quien no esté de acuerdo con los corolarios y los teoremas del orden simbólico. Este último, no está dispuesto a aceptar a individuos con una identidad diferente a la que impone el consumo, ni puede reconocer a la familia como comunidad solidaria, fundada en valores que nada tienen que ver con el valor de cambio y las geometrías del *do ut des*.

A través del uso de la neolengua, el nuevo orden simbólico actúa siempre según el mismo dispositivo: culpabiliza a los que no admiten el pensamiento único. Acalla sin ninguna posibilidad de réplica las posiciones no alineadas, atribuyéndoles categorías denigrantes que terminan neutralizando toda capacidad de pensar de manera divergente sin ser, por esta razón, vilipendiados como homófobos, conspiradores, fascistas, estalinistas, populistas, y así sucesivamente.

Al horizonte globalista de la neutralización del derecho a las diferencias, también pertenece la ideología de género (*gender)*, figura coherente con la pasión por lo mismo, lo neutro y lo indiferenciado propia de la mundialización. La ideología de género, al prometer la liberación de los individuos y, de hecho, promoviendo su subsunción integral a las leyes del capital, aspira a crear un nuevo modelo humano unisex, infinitamente manipulable, ya que carece de una identidad alternativa a la que establece caso por caso la esfera de la circulación[6]. En palabras de *Ser y tiempo* (§ 27), «el Se» (*das Man*) es lo neutro, lo indistinto, lo estandarizado. Al igual que el falso multiculturalismo, que disuelve las culturas y ocupa el espacio vacío con el valor de

cambio, la teoría de género produce la nivelación y la neutralización de las diferencias, de modo que la economía pueda adueñarse totalmente del nuevo individuo unisex y sin identidad, simple átomo material, consumidor de mercancías y suministrador de fuerza de trabajo flexible y precaria.

La sociedad del fundamentalismo de mercado y cinismo avanzado debe fundarse estructuralmente en un perfil antropológico neutral y unisex, es decir, en el supuesto de que ambos sexos estén hechos a la medida para el mismo trabajo flexible, precario y cosificado; para que sean portadores de los mismos deseos consumistas indistintos. Sobre esta base, la ideología de género elimina la diferencia entre el hombre y la mujer: demoniza como homófobos e intolerantes a todos los que no acepten pasivamente esta nueva visión coherente con el orden mundial. Por ello, es imprescindible luchar para reapropiarse de los medios de reproducción, además de los de producción.

Contando con la complicidad de la neolengua, el pensamiento único políticamente correcto silencia, difama y deslegitima a toda persona que cometa el «crimental», es decir, a toda persona que se empeñe en creer que dos más dos son cuatro y se atreva a sentir y pensar de una manera diferente.

Parafraseando a Orwell, el poder no deja de hacer añicos las mentes de sus súbditos para luego volver a montarlas en la forma que él mismo ha decidido, con el propósito de hacerles aceptar como algo natural el pensamiento único y que estén dispuestas a luchar en su nombre.

En el terreno político, el poder difama como fascista o comunista a quien no esté alineado con el nuevo orden mundial de la economía despolitizada y transfigurada en el monoteísmo del mercado. En lo referente a las costumbres, demoniza como homófobo a quien se atreva a desviarse tanto del camino predeterminado por el pensamiento único como de la imposición de una nueva identidad: la de átomo desocializado y anglófono que consume bienes y se orienta solo en el horizonte de sentido del fanatismo económico.

Todo pensamiento no alineado se imposibilita de antemano, porque se identifica *a priori* con la porra fascista, el gulag estalinista o con la violencia discriminatoria en el ámbito de las costumbres.

Condenando previamente como blasfema e inmoral cualquier actitud no alineada, el antifascismo y la lucha contra la homofobia se vuelven categorías persecutorias con las que acallar, difamar y discriminar al que no se adhiera a la ortodoxia, a saber: la superestructura simbólica que santifica las relaciones de fuerza, *id est*, la «estructura» económica del fanatismo del mercado planetario.

Instituyendo el dominio omnipresente del pensamiento único, incluso la discusión crítica de los puntos clave de la política y la ética se configuran previamente como algo imposible, dado que se identifica al interlocutor con un peligroso extremista o con un sanguinario fustigador de las costumbres.

La categoría misma de «apología del terrorismo» se convierte cada vez más en el arma con que acallar las voces discordantes que piensan auténticamente «fuera de la caja». El orden neoliberal defiende, alternativamente, la libertad de expresión, con tal de que exprese libremente y en formas plurales lo que favorece y no contradice el nuevo orden mundial (ridicularización de la religión y de los Estados soberanos, condena de todas las formas de violencia de la historia excepto las del fanatismo económico, etc.). Tan pronto como nos desviamos de la ruta preestablecida y del espacio cerrado del pensamiento único, nos castigan acusándonos de homofobia, estalinismo o de «apología del terrorismo».

La *caza de terrorismo* se trueca así en un dispositivo intrínsecamente terrorista. Al igual que la categoría de homofobia identifica a cualquier persona que se desvía del radio de acción del pensamiento único con los que discriminan y recurren a la violencia, así la categoría de «apología del terrorismo» establece hoy día una identidad automática e irreflexiva entre el acto demencial de un terrorista profesional y el que no está mentalmente alineado con el

orden simbólico: produce, en perspectiva, el efecto de reducir el pensamiento a una simple paráfrasis del Boletín Oficial.

Por otra parte, para el orden del discurso, el terrorismo nunca es el de los bombardeos éticos ni la intervención humanitaria que ataca a los pueblos y a los Estados que todavía no se han sometido a la mundialización liderada por los Estados Unidos; ni tampoco el de la usurocracia del sistema bancario que, mediante la esclavitud de la deuda, les quita a los ciudadanos la casa y el derecho a la vida; ni el fundamentalismo de mercado que se sustenta en la pobreza endémica de la mayoría de la gente y en una violencia que solo se ve por los efectos que provoca. Se tacha de terrorismo, de forma indiscriminada y de manera cada vez más evidente, todo tipo de protesta contra el orden terrorista imperante.

En línea con la condena de «apología del terrorismo», habría que prohibir la lectura de *El príncipe* de Maquiavelo, con su elogio del duque Valentín, pero luego también las obras de Marx y Lenin, con su alabanza de la revolución y de la violencia concebida como «comadrona» de la historia. Y, tal vez, en un futuro no muy lejano, se prohibirán por «apología del delito» también las Sagradas Escrituras, en las que Jesús, con su ejemplo concreto, nos exhorta al «terrorismo» echando a los mercaderes del Templo.

Aunque no se llegue a un «decreto oficial», el pensamiento único, de hecho, ya está consiguiendo este resultado a través de la manipulación de consenso y disenso. En los lugares de formación, cada vez se puede hablar menos —y solo para difamar o rechazar— de Marx y Gramsci, por ser comunistas; de Lukács, por ser estalinista; de Gentile, por ser fascista; de Heidegger y Schmitt, por ser nazis. En resumidas cuentas, el orden del discurso permite que se hable solamente de autores y corrientes de pensamiento relacionadas y coherentes con su lógica.

Lo que favorece el despliegue de la tiranía del pensamiento único y del disenso contra el disenso, son las dos estratagemas orwellianas del «negroblanco», con las que —negando la evidencia— se hace pasar por

negro lo que es claramente blanco; y el «paracrimen»[7], con el que se intenta parar, cortar en seco, de un modo casi instintivo, todo pensamiento peligroso que pretenda salir a la superficie, haciendo valer una especie de estupidez protectora adquirida.

El poder neoliberal, como hemos señalado, se basa en el perfil antropológico del hombre sin identidad, infinitamente manipulable por los flujos del deseo y de los hábitos de consumo, carente de una naturaleza humana que pueda sentirse humillada y, por eso mismo, legitimar una rebelión contra el orden mundial. En palabras de Orwell, la retórica del dominio sigue entonando al unísono el mismo estribillo desgastado:

> Controlamos la vida, Winston, en todos los aspectos. Estás convencido de que hay algo llamado naturaleza humana que se rebelaría indignada por lo que hacemos. Pero nosotros creamos la naturaleza humana. La gente es infinitamente maleable[8].

Por otra parte, como bien sabía Camus[9], no hay rebelión que no se vaya constituyendo pensando que hay una naturaleza humana ofendida, mortificada y digna de ser redimida.

La ideología del hombre sin identidad, al sostener que no existe la naturaleza humana, negando la esencia del hombre como síntesis de biología y cultura, justifica, en el plano superestructural, la estructura del dominio que Orwell se figura como una bota aplastando un rostro humano incesantemente[10].

Desde este punto de vista, podemos entender los continuos ataques al concepto de naturaleza humana que el pensamiento único lleva a cabo en sus variantes más heterogéneas; ofensivas que no son más que la duplicación simbólica de los ataques reales contra la naturaleza humana mediante prácticas biopolíticas que reducen cada vez más el cuerpo humano a una mina de la que extraer plusvalía, una mercancía que tiene precio, pero carece de dignidad.

Tengan en cuenta, entre los muchos ejemplos posibles, la práctica del «vientre de alquiler» que la hipocresía del pensamiento único y la

astucia de la neolengua prefieren llamar con un suave eufemismo «maternidad subrogada».

El capital, que en el pasado se detenía ante las puertas de las fábricas, ahora se ha apoderado de la vida desnuda. La economía se ha convertido en bioeconomía: ha eliminado el límite entre lo que es una mercancía y lo que no lo es, entre la vida desnuda y el valor de cambio.

El viejo adagio feminista «Mi cuerpo es mío y yo decido», fruto de una temporada de luchas y meritorias reivindicaciones por la emancipación de la mujer, ahora ha sido adaptado por el capital a su única ley: la valorización del valor. El vientre es tuyo y «puedes» alquilarlo a quien quieras, pero el «puedes» en cuestión es siempre el de la sociedad de mercado: «puedes» en realidad significa «deberás». «Puedes» porque nadie te lo prohíbe o te obliga. «Deberás» porque será tu nivel socioeconómico el que te obligue a hacerlo para poder sobrevivir en la sociedad del capital humano.

Y es una ironía de la historia que esta nueva y fatal forma de sumisión a la religión mercantilista, que degrada a la mujer a categoría de mercancía y al niño a simple objeto de comercio, sea percibida como un ejemplo de progreso y libertad, en el más trágico cumplimiento de la profecía de Marx. Se «destruye todo vínculo de familia para el proletario y se transforma a los niños en simples objetos de comercio, en simples instrumentos de trabajo»[11]. Como los dominados de *Un mundo feliz* de Huxley, los esclavos están conformes con su condición, porque están manipulados genética y mentalmente.

1. M. Heidegger, «La sentencia de Anaximandro» (1946), en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, p. 295.

2. Cf. I. Silone, *La semilla bajo la nieve*, Minerva, México D. F., 2009.

3. Cf. G. Orwell, *1984*, cit., pp. 315-316 (en el apéndice sobre los principios de la neolengua).

4. G. Anders, *La obsolescencia del hombre*, vol. I, Pre-Textos, Valencia, 2011, p. 105.

5. Cf. G. Orwell, *1984*, cit., p. 62.

* Valga la expresión «pensar fuera de la caja» (traducción del inglés *thinking outside the box/out of the box*) como metáfora que significa pensar diferente, de manera no convencional o desde una nueva perspectiva. [*N. de la T.*]

6. Cf. E. Perucchietti y G. Marletta, *Unisex: la creazione dell'uomo senza identità*, Arianna, Bolonia, 2014 [nueva ed. aumentada, 2015].

7. Cf. G. Orwell, *1984*, cit., p. 225 [se traduce ahí estas expresiones como «blanconegro» y «antecrimen»].

8. *Ibid.*, p. 284

9. «El análisis de la rebelión conduce, por lo menos, a la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos, y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo. ¿Por qué rebelarse si no hay en uno nada permanente que conservar?» (A. Camus, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2016, p. 24).

10. G. Orwell, *1984*, cit., p. 283.

11. K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* [1848]. Véase *Manifesto e princìpi del comunismo*, ed. de D. Fusaro, Bompiani, Milán, 2009, p. 277.

# 13
# AMAR NUESTRAS CADENAS: EL TEOREMA DE LA BOÉTIE

> «Resolveos a no servir más, y seréis libres. No quiero que os lancéis sobre él, ni que le derroquéis, sino, solamente, que no le apoyéis más, y le veréis entonces como un gran coloso al que se le ha retirado la base y se rompe hundiéndose por su propio peso».
>
> É. de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*

Para que el disenso pueda prosperar, en la gran variedad de formas que lo caracterizan, primero es necesario que el sujeto se dé cuenta de que a las configuraciones del orden real y simbólico les falta algo, que son diferentes de como deberían y podrían ser. Por esta razón, en la época del conformismo que invade los espacios del consenso y el disenso, el poder siempre se las arregla para que la conciencia no advierta los defectos ni las contradicciones o, simplemente, tenga la ilusión de que la realidad agota toda posibilidad.

El cuarto de luna solo puede parecer incompleto cuando la conciencia es capaz de compararlo con la redondez de la luna llena. Dejando a un lado las metáforas, es el poder-ser lo que hace que el ser se sienta incompleto y, por tanto, ponga en tela de juicio lo que es. Convirtiendo lo fáctico en normativo, y convenciendo a nuestras mentes de que la redondez de la luna no existe, el poder puede asegurar su supervivencia con tal de que consiga controlar consenso y disenso, así como mantener a los hombres en una condición de cautiverio simbólico y real. Sin la participación activa de los esclavos en su propio dominio, este implosionaría pronto, arrastrado por las oleadas de disentimiento y por las figuras concretas en las que se organiza.

Por esta razón, la figura que resume mejor el nuevo espíritu gregario de los últimos hombres, que aceptan sin reflexionar lo que el mundo es, porque se conforman con la vulgar felicidad que este les ofrece, es la de una «servidumbre voluntaria», como la llamó Étienne de La Boétie: es decir, el oscuro deseo de servir; con tal de que los dejen en paz, prefieren ser dominados a ver interrumpido el goce ilimitado brindado por la libre circulación de bienes y servicios. La jaula de hierro es el escenario ideal para que proliferen los últimos hombres como esclavos voluntarios, como «especialistas sin espíritu» y «hedonistas sin corazón»[1], meros engranajes del circuito del cálculo sin pensamiento y del goce narcisista sin amor.

Esta es la condición que en la actualidad se ha convertido en una rutina: deseamos vivir de la mejor manera posible, con más comodidades; pero, entre confortables alienaciones y conformismos tranquilizadores, uno ya no aspira a la libertad, ni está dispuesto a luchar en su nombre. Ideólogos y *maîtres à penser* nuevos y viejos, con retóricas neoliberales y posmodernas, tratan de convencernos para que nos quedemos en la jaula de hierro, cortando de raíz todo intento de disentir. El poder oculta en todas las formas posibles la verdadera naturaleza de la jaula, oponiéndole siempre los horrores que podrían ocurrir si se saliera de ella. Por este camino, la clase dominante obtiene el consenso y la familiaridad con la esclavitud: pone a los esclavos voluntarios en la condición de quien ama su propia celda porque es incapaz de pensar un mundo exterior fuera de ella.

El *Discurso de la servidumbre voluntaria* (1548) de La Boétie, escrito en el umbral de la modernidad, por una ironía de la historia, describe de manera muy realista la actual condición de neoconformismo masivo después de la temporada de las grandes rebeliones que habían protagonizado «el corto siglo XX». El dispositivo de la «servidumbre voluntaria», como lo llamaba La Boétie, le da la vuelta al paradigma tradicional, que piensa el poder como un polo activo que solo los dominados sufren, tal vez incluso disintiendo internamente. No se limita a desenmascarar la inconfesable

predisposición del hombre a obedecer, sino que, con un movimiento simétrico, revela la fragilidad estructural del poder, su existir solamente gracias al consenso que le otorgan también los últimos hombres.

El poder no es, entonces, una intensidad que procede de manera unívoca de los dominantes a los dominados: se parece más bien a un entramado, a un sistema en el que —tanto en la caverna de Platón como en la realidad distópica de *Matrix*— el esclavo participa tanto como el amo. La ciega y obstinada voluntad de obedecer se clava en las mentes de los esclavos a tal punto que la libertad se convierte en un valor accesorio y tal vez incluso inútil[2]. Si las personas retiraran su consenso y prevaleciera el disenso, entonces los entramados del poder desaparecerían como anillos de humo en el aire. Como en el ejemplo de La Boétie, «se quedan desnudos y son derrotados, y ya no son nada, como las ramas que se secan y mueren cuando la raíz se queda sin humores o alimento»[3].

Sin embargo —esta es la cruda verdad de La Boétie—, los hombres son más propensos a servir que a ser libres, ya sea por costumbre, que les hace olvidar el sentido de la libertad, ya por las retóricas que despliega el poder mismo; o, más bien, por algún tipo de síndrome de conveniencia que les convence a renunciar a la autonomía a cambio de beneficios mínimos que el poder les ofrece, o, por último, por el encanto misterioso que los *arcana imperii* ejercen en su imaginario.

El poder tiene que fortalecer y maniobrar continuamente el consenso de los esclavos, animándoles a disentir siempre y solo contra potenciales liberadores y eventuales protestas contra su cautiverio. Cualesquiera que sean las condiciones que se producen caso por caso para derrocar el poder, este las emplea para evitar que se consiga.

El teorema de La Boétie invierte el *locus communis* que atribuye la responsabilidad a los verdugos eximiendo de toda responsabilidad a las víctimas, quienes, en cambio, lejos de ser cómplices seriales, son activamente responsables de su esclavitud.

La violencia y el terror, la policía y la estética de los castigos no son suficientes para asegurar la estabilidad del poder. El consenso que le otorgan sus propias víctimas es lo que, en primer lugar, lo hace posible: «Es el pueblo el que se subyuga, el que se degüella, el que pudiendo elegir entre ser siervo o ser libre, abandona su independencia y se unce al yugo; el que consiente su mal o, más bien, lo busca con denuedo»[4].

Con el *Discurso* de La Boétie el disentimiento se convierte en una categoría fundamental de la política. Se configura como lo que destituye el poder y, al mismo tiempo, lo que constituye la subjetividad y su deseo de libertad entendido como liberación, como movimiento contrario que niega las tramas del poder.

Retiren su consenso, decídanse a dejar de servir y serán libres: esta es la fórmula —dirigida al hombre de la calle y no al revolucionario de profesión[5]— que traduce, para La Boétie, la puesta en práctica de la liberación como renuncia a la servidumbre.

No hay nada que pueda justificar la esclavitud. Siempre merece la pena intentar traspasar los barrotes para buscar la libertad, incluso cuando ignoramos lo que hay realmente fuera de la jaula.

1. Cf. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [1904-1905], Istmo, Madrid, 1998.

2. «Lo único que los hombres no desean es la libertad, y no por otra razón, eso parece, que esta: si la deseasen la obtendrían» (É. de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria* [1576], Trotta, Madrid, ²2019, p. 28).

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 27.

5. Cf. E. Donaggio, *Introduzione*, en É. de La Boétie, *Discorso della servitù volontaria*, Feltrinelli, Milán, 2014, p. 12.

# 14
# DESOBEDIENCIA, REVOLUCIÓN Y REBELIÓN

> «’¿Le gustan los gatos?’
> ‘No’.
> ‘Estaba seguro de ello. Es mi piedra de toque para juzgar un carácter. Usted tiene el típico instinto despótico del hombre. No le gustan los gatos porque los gatos son libres y nunca consentirán en ser esclavos. Nunca harán nada que se les ordene, como lo hacen los otros animales’.
> ‘Tampoco las gallinas’.
> ‘Una gallina obedecería sus órdenes si usted fuera capaz de hacérselas inteligibles. Pero un gato le entenderá a usted perfectamente, y no le obedecerá’».
>
> J. J. Rousseau, *El diálogo con J. Boswell*

El dispositivo de la «servidumbre voluntaria» arroja luz sobre el paisaje sombrío de los «últimos hombres» satisfechos y vulgarmente felices, pero también sobre el consenso de masas de los regímenes del siglo XX, cuando el conformismo todavía no había alcanzado el carácter omnipresente que tiene hoy en la civilización del consumo. En el caso del nazismo en Alemania, lo que choca es principalmente el consenso de masas otorgado a la producción en serie de cadáveres. Personas grises como Adolf Eichmann corroboran el teorema de La Boétie. El poder y el mal, en su «banalidad», dominan, siempre y cuando haya víctimas que estén dispuestas a aceptarlos, tanto en la sociedad civil como en los campos de concentración.

De ello se desprende que tanto el horror de los muertos detrás del alambre de púas de los campos de concentración como el

mantenimiento del orden capitalista —aunque sea con todos los problemas que conlleva (crisis y dictadura de los mercados, pobreza endémica y nuevas guerras, muertos en los puestos de trabajo y condiciones cada vez más precarias)—, no dependen de haber transgredido la ley, sino del consenso concedido al poder o, si se prefiere, de haber aceptado pasivamente sus normas. ¿Qué hubiera ocurrido en el pasado, y qué ocurriría hoy en caso de falta de consenso? ¿Qué pasaría si, de acuerdo con el teorema de la servidumbre voluntaria, se empezara a disentir, simplemente dejando de obedecer y de ser dóciles cómplices del poder?

A fin de cuentas, una de las grandes lecciones que deberíamos aprender de las heterogéneas experiencias políticas que han salpicado de lágrimas y sangre el «corto siglo XX», radica en el hecho de que la obediencia a la ley no siempre es necesariamente una virtud. Se puede, en efecto, convertir en herramienta mortal de injusticia. Esto es lo que podemos aprender de las palabras y acciones de don Lorenzo Milani, acusado en 1962 de «apología del delito» por enseñar en su escuela el derecho a la objeción de conciencia[1]. La ley es justa cuando representa la fuerza de los débiles e injusta cuando no sanciona el abuso de poder de los fuertes. En el segundo caso, para don Milani, es lícito disentir y, aún más, desobedecer.

La desobediencia razonada se configura, pues, como una de las formas principales del disenso, se traduce en una acción concreta de renuncia (tanto práctica como teórica): no aceptar un orden al que hemos negado nuestro consenso. Así Henry David Thoreau la teoriza por primera vez en su ensayo *Desobediencia civil* (1849). La desobediencia, en su opinión, corresponde a una desobediencia que se expresa en la forma de «retirar el apoyo» (*withdrawal of consent*), según lo que podría entenderse, con razón, como una actualización estadounidense del programa de La Boétie. Thoreau destaca básicamente cuatro casos posibles, que van de la desobediencia fiscal a la secesión estatal, de la falta de cooperación a la deserción. El poder derrocador que en la Francia de 1789 se expresó con la revolución, a

la que la tradición iniciada por Marx conferirá mayor dignidad filosófico-política, del otro lado del Atlántico, siguiendo la estela de la Revolución americana, se afirma como «desobediencia civil».

Oscilando establemente entre la revolución y el *ius resistentiae*, la desobediencia civil que describe Thoreau aspira a mantener vivo y seguro, contra posibles esclerotizaciones, el espíritu de la Declaración de Independencia. En la medida en que los individuos son primeramente personas y solo secundariamente ciudadanos, tienen derecho a «hacer siempre lo que creen correcto»[2], incluso cuando va contra la ley. De ello surge «el derecho a negarse a la obediencia» (*the right to refuse allegiance*) en los casos en que el gobierno —que no tiene nada de sagrado o numinoso— se considere injusto. A diferencia de como Gandhi considerará y practicará la desobediencia, esta debe ser, en opinión de Thoreau, una «revolución pacífica», pero no necesariamente «no-violenta».

En situaciones extremas, puede implicar el derramamiento de sangre, al igual que en el caso específico de la lucha abolicionista, según lo que Thoreau afirma en su obra *En defensa del capitán John Brown* (1859): si el fin es la liberación de los esclavos, entonces está permitido desobedecer oponiéndose con la fuerza al esclavista. Por su parte, la desobediencia de Gandhi, como hemos señalado, considera la «no-violencia» un criterio esencial, que no se escuda en las supuestas buenas intenciones dignas de las «almas bellas», es más bien una vía más eficaz y movilizadora que la violencia.

La no-violencia de Gandhi —cuya estela seguirá también Martin Luther King, con la marcha sobre Washington que culminará con el discurso «Yo tengo un sueño» (1963)—, de hecho, aspira a ganarse la simpatía de los observadores desinteresados, induciéndoles a retirar su consenso al orden dominante. El hecho de ver a hombres que, sin reaccionar a los golpes, sufren por un principio, no solo provoca la inmediata simpatía del espectador, ganando su consenso, sino que además obliga al poder a justificar el uso de la violencia, mostrando a la vez su debilidad.

Desde una perspectiva filosófico-política, el límite de la desobediencia —tanto en su variante gandhiana como en la de Thoreau— es que, a diferencia de la revolución, nunca amenaza realmente los cimientos de la sociedad. Al cuestionar solo aspectos individuales, y, más precisamente, al pretender atacar la autoridad, pero nunca las estructuras mismas del poder, se configura como una forma de disenso que no alcanza su máxima intensidad. Nunca promete un cambio de gobierno o un modo de producción alternativo. Este es quizá el límite tanto de la desobediencia como del paradigma fundante del teorema de La Boétie.

La revolución, por su parte, también puede metabolizar el *modus operandi* de la desobediencia, asumiéndolo como la primera etapa de un programa de configuración de un orden social más amplio. Esto se desprende claramente, por ejemplo, del uso que el *operaismo* (obrerismo) italiano hizo del concepto de sabotaje, es decir, la traducción en términos marxistas de la desobediencia de Thoreau y del teorema de La Boétie. Aún más que la huelga, que también podría adscribirse a las figuras de la desobediencia, el sabotaje —así en *Obreros y capital* (1966), de Mario Tronti— coincide con la «forma de organización del 'no' obrero»[3] y el «rechazo a colaborar activamente al desarrollo capitalista»[4]. En este caso, la revolución incorpora la desobediencia como su propio momento, pero no se agota en ella. Su orientación sigue siendo la reorganización general del entorno histórico y del modo de producción.

Un discurso similar se podría hacer respecto al concepto de rebelión que plantea, por ejemplo, Ernst Jünger en *La emboscadura* (1951). Como la desobediencia de Thoreau, también la rebelión de Jünger sigue siendo un acto individual, pero, al mismo tiempo, también político. De hecho, cuestiona las formas dominantes de la política negando el consenso y dándole una nueva definición al significado de afiliación política. El «emboscado», *Waldgänger*, es literalmente aquel que decide «'irse al bosque'» en cuanto individuo, llevando a cabo una secesión personal del orden político[5].

El rebelde, al remitirse a una moralidad que aún no se ha perdido en los canales institucionales, «se retira al bosque», como los antiguos proscritos medievales. Elige llevar una vida libre y arriesgada, externa con respecto a la ley, estructuralmente no institucionalizable en los dispositivos universalizadores de la política: «El emboscado es la persona singular concreta; el hombre que actúa en el caso concreto»[6]. Los elementos que constituyen la base de su elección no convencional son: en primer lugar, la voluntad de ofrecer resistencia, aquí y ahora*;* de «llevar adelante la lucha, una lucha que acaso carezca de perspectivas»[7], rechazando el automatismo de la técnica, el sistema electoral como ficción que oculta las decisiones ya tomadas soberanamente por el poder, y el fatalismo como renuncia a la acción transformadora.

Según lo que argumenta Ernst Jünger, cuando todas las instituciones son corruptas o intrínsecamente falsas, «la responsabilidad moral pasa entonces a la persona singular o, mejor dicho, a la persona singular que aún se considera intacta, inquebrantada»[8] y que retira su consenso al ordenamiento rebelándose individualmente. Ni siquiera es posible, para *La emboscadura*, confiar en los partidos, organizaciones y movimientos estructurados, según el modelo marxiano de la revolución. Puesto que «no será tanto en las grandes decisiones […] donde hoy se encontrará soberanía»[9] (todas destinadas igualmente a fracasar o a transitar a los canales institucionales), es preciso poder contar con un espacio de juego de pequeñas minorías selectas[10], grupos reducidos de personas que «se echan al monte».

A diferencia de la desobediencia, la rebeldía se basa en una disconformidad total, ya que implica el orden establecido en su totalidad. Sin embargo, a diferencia de la revolución, sigue siendo una prerrogativa de los rebeldes individuales que se echan al monte y no tienen ninguna intención de volver a la *polis* para reconfigurarla de forma diferente. En comparación con la revolución, la rebelión tiene la ventaja de mantener siempre vivo el disentimiento, sin provocar nunca

una recaída en lo «prácticoinerte», en la cristalización de la praxis discrepante en una objetividad indisponible para el actuar humano.

Y, sin embargo, la rebelión se diferencia en negativo del actuar revolucionario por su debilidad estructural, ligada a su individualismo programático y, por consiguiente, a la imposibilidad de crear, en palabras de Gramsci, una «hegemonía» y, con ella, un proyecto político capaz de dar forma a una «ciudad futura».

El disenso de la rebelión permanece siempre activo pero, al mismo tiempo, incapaz de dar vida a un poder constituyente: su forma es, necesariamente, la de la mala infinitud.

1. Cf. R. Laudani, *Disobbedienza*, il Mulino, Bolonia, 2010, pp. 66 ss.

2. H. D. Thoreau, *Disobbedienza civile* [1849], ed. de L. Gentili, SE, Milán, 1992, p. 11 [*Desobediencia civil y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 2006].

3. M. Tronti, *Operai e capitale* [1966], Deriveapprodi, Roma, 2006, pp. 248-249 [*Obreros y capital*, Akal, Tres Cantos, 2001].

4. *Ibid.*

5. E. Jünger, *La emboscadura* [1951], Tusquets, Barcelona, 1998, p. 19 [Nótese que el título original alemán *Der Waldgang* es traducido en la edición italiana citada por el autor como *Trattato del ribelle*, mismo título, *Tratado del rebelde*, que el de la anterior versión española en la editorial Sur, Buenos Aires, 1963. *N. del E. español*].

6. *Ibid.*, p. 150.

7. *Ibid.*, pp. 59-60.

8. *Ibid.*, p. 150.

9. *Ibid.*, p. 84.

10. Cf. *ibid.*, pp. 46-47.

# 15
# *BARTLEBY, EL ESCRIBIENTE* Y *SOSTIENE PEREIRA*: FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU REBELDE

> «Uno de los ídolos más comunes es el de creer que todo lo que existe es 'natural' que exista».
>
> A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*

Tal y como hemos argumentado, el disenso tiene sus raíces en la dimensión prerracional del sentir, para luego organizarse conceptual y políticamente. Esto significa que podemos aprender a disentir gradualmente, educarnos a no considerar normal y natural lo que siempre sucede. Más que en los tratados o en las disquisiciones conceptuales, la posibilidad de emprender el camino de la educación a la desobediencia razonada puede verse en el arte y, en particular, en la literatura. La pedagogía del disenso, por su propia naturaleza, parece comprenderse mejor con ejemplos concretos, que tienen que ver más con el acto práctico de disentir que con tratados abstractos desprovistos de todo contacto con la realidad.

Esto es lo que nos enseñan, en resumidas cuentas, autores tan diferentes entre sí como Schiller y Heidegger. El primero, con la idea de «la educación estética de la humanidad», no deja de indicarnos que la irracionalidad de un mundo que ha elegido el provecho como «gran ídolo de nuestra época»[1] puede ser denunciada a través de esas formas de arte que, en la inmediatez de lo figurativo, representan la contraposición frente al desorden y a la falta de armonía de nuestro presente. Heidegger, por su parte, ve en el «pensamiento poetizante», en particular el de Hölderlin[2], el punto de partida imprescindible de una disonancia con respecto al tecnocapitalismo.

La poesía «desalineada», con respecto a la noche del mundo en que ha caído la humanidad, anuncia el futuro poético del hombre y su posibilidad, hasta la fecha sin respuesta, de «habitar poéticamente» (*dichterisch wohnen*) el mundo, oponiéndose con firmeza al pensamiento calculador y al dispositivo tecnocapitalista. Este último, alimentado por un deseo insaciable de poder, tiene como único fin el crecimiento ilimitado. El arte y la poesía, la literatura y la música resisten a la garra mortal del pensamiento calculador.

Esta es, básicamente, la antítesis sobre la cual se construye la obra maestra de Charlie Chaplin, *Tiempos modernos* (1936). La posibilidad de habitar poéticamente el mundo —de forma libre y soñadora, entablando relaciones desvinculadas de la fría axiomática del *do ut des* y de las manidas lógicas de la producción—, queda contradicha constantemente por la prosa cosificadora de la enajenación cotidiana a la que el protagonista está destinado a pesar suyo.

El arte y la literatura, al igual que la vida vivida por los grandes héroes del disenso —desde Sócrates a Antonio Gramsci, desde Cristo a Julio Cesar Vanini—, devuelven a la historia el sentido de la posibilidad ahora petrificado por la mirada medusea de lo posmoderno. Trazan figuras de acciones y reacciones posibles y, por consiguiente, crean a personajes y tramas que pueden elevarse a la categoría de paradigmas en nombre de los cuales educarnos a disentir[3].

La literatura, en particular, tal vez pueda asentar las bases de una filosofía del personaje —es decir, literalmente, de la «máscara» que se puede llevar— capaz de romper la mística de la necesidad actual que naturaliza lo social y fataliza lo histórico, convirtiéndonos a todos en figuras en serie y anónimas del circuito del intercambio y el consumo. El suceso, por el simple hecho de ocurrir independientemente de supuestas leyes que necesitan de la historia, es lo que pone a prueba al personaje en su vida vivida: lo modela y le da forma en las situaciones reales en las que se orienta. Desde esta perspectiva, la literatura nos ofrece una gama poliédrica de personajes caracterizados por la dimensión proyectiva de lo virtual, a cuya luz nosotros mismos

podemos aprender a actuar de manera diferente a la que estábamos acostumbrados[4].

Odiseo y Don Quijote, Ana Karenina y Don Abundio, ¿no son, tal vez, máscaras que favorecen la identificación y la mimesis que nos permiten ser, en concreto, los otros que virtualmente somos? Entre los muchos personajes del disenso que la historia de la literatura nos ofrece como modelos de los que aprender el arte de la escisión y la indocilidad reflexiva, liberándonos de la máscara gris de consumidores anónimos que la producción nos obliga a llevar, hay dos que cabe recordar aquí, aunque sea de manera impresionista.

El primero es el protagonista de *Bartleby, el escribiente* (1853) de Herman Melville. Articulada como una auténtica novela de formación del disenso, la historia cuenta la vida del escribiente Bartleby y de su obediencia ciega inicial a las reglas que la sociedad le impone. Su vida parece agotarse en una obediencia respetuosa de las normas, en particular, en la unidimensionalidad del gesto que el copista hace todos los días. Bartleby empieza paulatinamente a madurar un disenso radical contra la monotonía conformista que lo aprisiona. Siguiendo el deseo de oposición que ha surgido en su conciencia, declara su derecho a disentir «diciendo-que-no», lo cual, como hemos señalado, constituye el origen del sentir diferente. «Preferiría que no» (*I would prefer not to*): esta es la frase emblemática con la que el manso escriba pasa del consenso pasivo inicial, al rechazo, cortés pero firme, de toda orden recibida.

En vilo entre el sentido jerárquico de las formas y el sentido anárquico de la existencia, entre la restricción social y la libertad individual, la frase de Bartleby presenta un contrapunto inconciliable entre forma y contenido. Se abre con una situación de respeto y obediencia y termina con ese rechazo absoluto, no negociable (*not to*) que, próximo ya a la afasia, encuentra su expresión plástica en la semirrotación de la cabeza con la cual se manifiesta la rapidez y la linealidad del «decir-que-no»[5]. Y, sin embargo, hay, en la repetición compulsiva del gesto del escribiente Bartleby, una prolongación

indefinida de la oposición razonada, en una especie de «mala infinitud» del disentir que, exactamente como la rebelión de Jünger, podría no traducirse nunca en una determinación concreta o en la poderosa creación de un orden diferente al que siempre provoca la protesta.

Un Bartleby del siglo XX puede ser considerado, de alguna manera, el segundo personaje del disenso que habíamos evocado anteriormente: el protagonista de *Sostiene Pereira* (1994) de Antonio Tabucchi. El libro se estructura, variando el vocabulario de Hegel, según lo que podríamos llamar la «fenomenología del espíritu rebelde».

En el ritmo de las figuras que, de su inicial aceptación pasiva del mundo tal y como es, lo llevan gradualmente a la duda, para luego pasar al cuestionamiento de las geometrías del poder y llegar por fin a la disidencia operativa, Pereira aprende a disentir y a ejercer una indocilidad razonada, a decir que no y a no considerar normal lo que ocurre a diario. En la ciudad de Lisboa en el año 1938, bajo el régimen de Salazar, Pereira lleva una vida marcada por el conformismo y la plácida adaptación al orden real y simbólico. El protagonista carece de fe política y sensibilidad por los acontecimientos de la actualidad, se dedica únicamente a la literatura, vive de sus recuerdos y con sus hábitos: habla diariamente con el retrato de su esposa muerta de tuberculosis y se alimenta a base de limonadas y de las *omelettes* que le preparan en el Café Orquídea.

Su vida cambia de repente cuando queda impresionado por un ensayo sobre la muerte que lee en una revista. Decide entonces ponerse en contacto con el joven autor, Francesco Monteiro Rossi, para proponerle colaborar en la redacción de la página cultural del periódico donde trabaja. Sin embargo, Monteiro Rossi, en lugar de escribir las necrológicas imparciales de las personas que le indica Pereira, escribe auténticas tiradas políticas a favor o en contra de escritores, ya sea atacando el fascismo de Gabriele D'Annunzio, ya elogiando la disidencia de Federico García Lorca. Aunque animado por la voluntad de despedir al nuevo colaborador, Pereira decide continuar

ayudándolo económicamente, pero sin publicar sus necrológicas fuertemente ideológicas.

Al principio Pereira no entiende su propio comportamiento, cree que su simpatía por el joven compañero de trabajo depende solo del recuerdo de su misma juventud que este hombre logra despertar en él. Pero, poco a poco, va adquiriendo una nueva conciencia, sobre todo gracias a los diálogos con el doctor Cardoso y, en particular, a su tesis acerca de la teoría de algunos psicólogos franceses sobre la «confederación de las almas».

Según esta teoría, nosotros tenemos varias almas, no un alma única, sino una confederación que se pone bajo el control de un «yo hegemónico». A veces puede ocurrir que surja otro yo más fuerte y más potente que destrona al yo hegemónico ocupando el liderazgo de la confederación y determinando un cambio en la personalidad y en el estilo de vida. Es lo que, en opinión del doctor Cardoso, le está pasando a Pereira: «Tal vez, concluyó el doctor Cardoso, tras una paciente erosión haya un yo hegemónico que esté ocupando el liderazgo de la confederación de sus almas, señor Pereira, y usted no puede hacer nada, tan solo puede, eventualmente, apoyarlo»[6].

De la indiferencia inicial por el mundo que le rodea y sus injusticias, Pereira comienza a desarrollar una conciencia cada vez más opositora, aunque todavía no operativa. La violencia cotidiana perpetrada por el régimen, la censura que vigila, controla y disciplina la prensa, la manipulación del consenso que el poder lleva a cabo, se vuelven para Pereira cada día menos naturales y más insoportables. Siguiendo la sugerencia del doctor Cardoso, Pereira deja de vivir exclusivamente en el pasado: comienza a vivir también el presente y el futuro, renunciando a la indiferencia y simpatizando cada vez más activamente, aunque solo en teoría, con la oposición al régimen.

Mientras tanto, Monteiro Rossi, perseguido por sus actividades subversivas, se refugia en la casa de Pereira hasta que la policía irrumpe en el hogar y lo mata brutalmente. Este crimen atroz marca el tránsito definitivo de la «confederación de las almas» de Pereira bajo la

hegemonía del nuevo yo disidente. Con un ingenioso truco, justo antes de salir de Portugal, Pereira logra publicar en la primera página del periódico un vibrante artículo que es la necrológica de Monteiro Rossi y, a la vez, una denuncia incondicional del régimen.

De esta manera, se convierte en un héroe del disenso, redimiendo su pasividad y su conformismo iniciales en línea con el consenso de masas hacia el poder. Y cumple él mismo el gesto de Monteiro Rossi, la redacción de una necrológica que es, a la vez, una clara posición política contra el orden existente. Pereira demuestra de este modo haber adquirido conciencia de que la imparcialidad y la indiferencia representan una postura que no es, en absoluto, imparcial e indiferente frente a la realidad existente.

Aunque Pereira y Bartleby sean evidentemente diferentes entre sí, pueden ser considerados personajes del disenso o, más precisamente, de la pedagogía del disenso contra las injusticias que la indiferencia y la inacción nos han llevado a tomar y vivir como si fueran naturales y fisiológicas. Nos indican el camino que en la biografía de cada uno de nosotros puede conducirnos gradualmente a la revuelta, es decir, a «cambiar de rumbo», según la etimología de la locución, a invertir el sentido de la marcha con respecto a la trayectoria seguida hasta ese momento, cuando el yo hegemónico era otro yo[7]. Pereira y Bartleby, siendo paradigmas del hombre rebelde, nos enseñan que el arte de la disidencia y la estrategia del rechazo deben cultivarse y formarse mediante un camino de maduración de la conciencia, marcado por las erosiones de las certezas inerciales y la participación activa en los acontecimientos que ocurren en nuestro presente; de manera que lo obvio se convierta en algo problemático y lo necesario vuelva a la dimensión de lo posible y, por tanto, a ser concebido como algo innatural e inenmendable: «todo es / tremendo pero todavía remediable»[8].

1. Cf. J. C. F. Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Tecnos, Madrid, 1991, Carta segunda.

2. Cf. M. Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* [1968], Ariel, Barcelona, 1984, pp. 61-62: *Was bleibet aber, stiften die Dichter*, «Pero lo que permanece, lo fundan los poetas».

3. Cf. A. Tagliapietra, «Gli altri che io sono. Per una filosofia del personaggio»: *Giornale Critico di Storia delle Idee* 2 (2013), pp. 7-18.

4. Cf. *ibid.*, pp. 12-15.

5. Cf. I. Valent, *Dire di no. Filosofia, linguaggio, follia*, ed. de R. Màdera, Moretti y Vitali, Bérgamo, 2007, pp. 195-217.

6. A. Tabucchi, *Sostiene Pereira*, Feltrinelli, Milán, 1994, p. 123 [*Sostiene Pereira. Una declaración*, Anagrama, Barcelona, 2013].

7. Cf. A. Camus, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2016, p. 22: «El rebelde […] da media vuelta. […] he aquí que hace frente».

8. F. Fortini, *L'ospite ingrato*, en *Versi scelti: 1939-1989*, Einaudi, Turín, 1990, p. 338.

# 16
# LOS ÚLTIMOS HOMBRES Y EL NUEVO CAUTIVERIO SIMBÓLICO

> «En cuanto uno-mismo, cada *Dasein* está disperso en el uno y debe llegar a encontrarse».
>
> M. Heidegger, *Ser y tiempo*

A la luz de lo que hemos estado diciendo, el acto de disentir en la actualidad debería tomar la forma de un radical e incondicional cuestionamiento del aparato del pensamiento único políticamente correcto sobre el cual se basa el mundialismo económico. El pensamiento puede, justamente, definirse como crítico y rebelde cuando devuelve al libre debate racional lo que los dogmas del orden simbólico pretenden resolver sin ninguna relación dialógica, algunas veces presentándolo como obvio, otras difamando previamente al que se atreva a ponerlo en tela de juicio con argumentos creíbles.

Disentir, en el tiempo de la tiranía del *idem sentire* planetario y de la sincronización global de las conciencias, significa derrotar el consenso universal de las masas, mostrándole su falsedad y llevando a cabo primero una secesión ante todo individual a partir de la propia «conciencia infeliz», de modo que después la oposición pueda estructurarse en las formas grupales de la acción política.

En palabras de Hirschman, la «defección» está llamada a actuar con prioridad para luego pasar a la «protesta» según formas sociales y políticas que considere oportunas. El movimiento disidente, una vez más, encuentra en la conciencia del yo individual su momento genético. La dinámica del disentir auténtico es, en este sentido, diametralmente opuesta a la de la «disidencia conservadora» con la que el poder fortalece el consenso y el cautiverio simbólico. La

institucionalización del disenso corresponde a su neutralización, cuando no directamente a su manipulación, como en el caso ya mencionado de la figura predominante del disenso contra el disenso.

Como hemos destacado, la disidencia conservadora se configura como conformismo y, sobre todo, según modalidades administradas por el poder mismo y sus sacerdotes, a fin de colonizar las conciencias de los yoes individuales para que cada uno disienta como hay que disentir y proteste como hay que protestar. Por su parte, el auténtico disentimiento surge libremente de la conciencia individual, antes de cualquier cristalización sociopolítica y sigue siendo la forma ineludible en la que el disentimiento puede llegar a ser operativo.

Sin la secesión individual de la «conciencia infeliz» no puede haber disenso, excepto en las formas, hoy día hegemónicas, de la disidencia conservadora. Y, en ausencia de organización social y política, la disidencia queda programáticamente ineficaz, destinada a convertirse, a lo sumo, en deserciones individuales a través de las cuales el sujeto rechaza aspectos parciales del sistema dominante, pero deja inalterada la morfología general. Por consiguiente, es necesario enlazar los dos momentos de la conciencia infeliz individual y de la acción grupal, determinada en un sentido sociopolítico. La paradoja de la noche del mundo actual reside en el hecho de que, por una parte, como se ha insinuado, el poder administra el flujo de consenso y disenso: mantiene al rebaño de los últimos hombres en un estado perpetuo de cautiverio ideológico (la «subalternidad» de Gramsci). Y, por otro, impide que el disenso individual, si todavía existe, cruce las fronteras de la conciencia del yo aislado para convertirse en social y político, es decir, para estructurarse según las formas que le permitan crear un nuevo orden. Evita que la defección se convierta en protesta y el sentir diferente en contestación compartida y concretamente operativa.

Este aspecto es evidente si se tienen en cuenta los dos perfiles antropológicos que hoy prevalecen en una sociedad totalmente administrada: por un lado, los últimos hombres satisfechos y felices que, entre los flujos de la cosificación planetaria elevada a estilo de

vida y del nihilismo rampante hipostasiado en destino irremediable, sienten y disienten tal y como el orden de la producción quiere que hagan; por otro, átomos individuales rencorosos que, a la sombra del poder, disienten profunda y silenciosamente ante la racionalidad cada vez más irracional del orden real y simbólico.

El sentimiento de insatisfacción de los yoes fragmentados que pueblan una sociedad rencorosa, pero también su ser conscientes de que incluso en la época del «fin de la historia» es mucho lo que falta todavía, no se traduce en un programa palingenésico de reconfiguración del estado de las cosas. Se convierte en cambio, en un frustrante y constante sentimiento de impotencia ante estas contradicciones sistémicas. El individuo solo puede elegir entre adaptarse o disentir aisladamente al margen de la ciudad global. La ira grávida de buenas razones nunca puede cruzar las fronteras de la conciencia individual. Nunca se transforma en energía política compartida y organizada. Por esta razón, una maraña inextricable de cinismo, codicia y miedo se está apoderando del alma del hombre occidental sobrevivido al año 1989 o nacido cuando del Muro de Berlín solo quedaban los escombros.

En la época que, con las oportunas diferencias, podría considerarse como un «segundo helenismo», el momento estoico de la abstracta fuga cosmopolita de los últimos hombres y el momento epicúreo de la interioridad auténtica a la sombra del poder de los rebeldes con conciencia infeliz hoy se revelan secretamente complementarios, expresiones generales del acto de rendirse ante el poder, vivido ya sea como desencanto depresivo, ya como estúpida euforia.

Ambos son, de hecho, manifestaciones, aunque opuestas, del mismo fenómeno: la deserción tanto de lo social como de la búsqueda operativa de la transformación del propio horizonte histórico; deserción vivida, bien como estoica necesidad de adaptarse al hado, bien como sombría resignación, como renuncia epicúrea a la acción política en nombre del imperativo que impone vivir a escondidas, a una distancia segura de las estructuras de poder.

La política misma, en el sombrío paisaje neoliberal, se reorganiza a modo de mera función variable del sistema económico, o también como una continuación de la economía por otros medios[1]. Abdica de su función autónoma y provoca un vacío que, confiriéndole a la condición neoliberal un carácter estructuralmente melancólico, da como resultado la ausencia de todo debate racional sobre futuros alternativos para planificar juntos. De ahí la proliferación actual tanto del vulgar hedonismo acéfalo y sin inhibiciones (coherente con las estrategias de la publicidad y del consumo incorporadas dentro del horizonte del goce), como de ese universo de pasiones tristes (cinismo, desencanto, miedo) y, especialmente, de la ira individualizada ante una fuerza externa que nos aplasta y ante la cual, en nuestra soledad de átomos en lucha, nos sentimos programáticamente impotentes.

Por esta razón, incluso en sus formas hiperbólicas, el disenso y la ira grávida de buenas razones hoy permanecen atrapados en los recodos de la conciencia de los individuos arbitrariamente separados del tejido comunitario, incapaces, en la época de las relaciones rotas y del autismo generalizado, de crear una «cadena social». No es de extrañar, entonces, que el poder pretenda, ahora más que nunca, el olvido del ser social, la remoción forzada de la relación intersubjetiva y de la dimensión comunitaria como fuente del actuar concertado capaz de producir efectos concretos en el plano práctico-transformativo. El individuo aislado no puede cambiar las geometrías de todo lo existente. Solo puede soportarlas en silencio, de acuerdo con las constantes exhortaciones, grávidas de *amor fati*, que el orden simbólico dominante dirige a los ciudadanos globales[2].

1. Sobre este tema, nos remitimos otra vez a nuestro *Idealismo o barbarie. Por una filosofía de la acción*, Trotta, Madrid, 2018, cap. V.

2. Emblemático, en este sentido, es el texto de P. Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida* [2009], Pre-Textos, Valencia, 2012.

## 17
## LOS DOS MINUTOS DE ODIO

> «E incluso cuando cundía entre ellos el descontento, como ocurría a veces, era un descontento que no servía para nada porque, por carecer de ideas generales, concentraban su instinto de rebeldía en quejas sobre minucias de la vida corriente. Los grandes males, ni los olían».
>
> G. Orwell, *1984*

Lo que dificulta la formación del disenso es también la ausencia de un horizonte de sentido más amplio, que trascienda la dimensión de las diferentes reivindicaciones, contrarias, plurales y aisladas y que, al mismo tiempo, sepa cómo guiarlas hacia una figura unitaria, dándoles una dirección y una orientación adecuadas. En nuestra época se advierte la falta de una gramática del conflicto compartida, una verdadera koiné del disentimiento que pueda descodificar las contradicciones de nuestro tiempo, y, de manera sinérgica, activar una praxis grupal, cuyo objetivo sea superarlas y reabrir el futuro como lugar de la posibilidad de ser diferente[1].

Esta ausencia se refleja principalmente en la clase de los condenados de la tierra, despojados de todo, incluso de la concienciación de su condición. Como nuevos prisioneros de la caverna de Platón, están atados con cadenas simbólicas antes que materiales: aman a sus opresores y odian cualquier posibilidad de escapar hacia la libertad. Además, disienten y luchan contra todo lo que podría cuestionar su propia esclavitud. Desde siempre en la lucha de clases, también los conflictos entre las gramáticas han sido asimétricos. El vocabulario y el idioma de los dominados siempre han

sido subordinados a los de la clase dominante. No obstante, nunca la subordinación estructural de los dominados había sido acompañada tan fielmente por la superestructura como ocurre ahora, en la época de la neolengua y del pensamiento homologado perfectamente realizados.

El cautiverio simbólico revela así su esencia de violencia simbólica[2]: invisible e inconsciente, no se trata de una violencia física, sino mental, que consiste en imponer a los dominados, sin que se den cuenta, las categorías conceptuales de los dominantes, de manera que absorban el orden hegemónico, aunque sea totalmente desfavorable para ellos y, aún más, responsable de su propia servidumbre. Los condenados de la tierra han metabolizado el gran mandamiento que la teología de la sociedad totalmente administrada, con su «Ministerio de la Verdad», repite al unísono: no tendrás otra sociedad fuera de esta. Los nuevos esclavos —precarios y parados, explotados y mal pagados— viven el presente que los ve oprimidos como un destino irremediable. Por primera vez en la historia, la absoluta imposibilidad de representar la transformación, con adjunta naturalización fatalizadora del ordenado desorden que reina bajo el cielo, se ha apoderado de la conciencia social.

En la época que sustituye la pasión por el futuro con el desencantamiento del eterno presente, domina en toda la línea el abrumador fatalismo de quienes aceptan la realidad existente, incluso cuando está —como lo está— llena de contradicciones, porque son incapaces de imaginar una alternativa. En este escenario, el poder ya no debe figurar como un ordenamiento perfecto, sucesor lógico y cronológico del Dios de los cielos. Con presentarse como inenmendable, aunque imperfecto, tiene bastante. La aparente flexibilidad de un sistema sociopolítico dispuesto a reconocerse imperfecto y, además, repleto de contradicciones queda prácticamente anulada, haciéndose pasar por algo graníticamente intransformable: el único mundo que se nos permite pensar y habitar.

De esta manera, la flexibilidad y la precariedad de los estilos de vida y de la estructura del orden neoliberal coexisten, en la dialéctica

de los opuestos, con el absolutismo místico de la necesidad del orden de las cosas. El poder gana en aniquilación previa de las posibles estrategias de oposición y disenso lo que pierde en la completitud estética. Para que el cautiverio simbólico y la *loyalty* al sistema estén garantizados también por el polo que tendría todo interés en derrocarlo, la sociedad del consenso de masas actúa fragmentando la conciencia y desviando continuamente la atención de la contradicción principal: la relación clasista entre el amo y el esclavo y, con ella, la cosificada ilusión del crecimiento ilimitado. Lo hace, una vez más, administrando detalladamente el flujo de consenso y disenso, de modo que la pluralidad de disensos coexista dialécticamente con el irrevocable consenso homologado hacia la sociedad de consumo.

Así se explica la proliferación actual de esa rica gama de dicotomías contrarias, estériles y engañosas (ateos y creyentes, nativos y extranjeros, izquierdistas y derechistas, homosexuales y heterosexuales, hombres y mujeres, vegetarianos y carnívoros, etc.), cuyo propósito es doble. Por un lado, esconde la contraposición entre el que está arriba y el que está abajo, entre el amo y el esclavo, entre explotadores y explotados. Por otro, de manera convergente, evita que los conflictos y disensos, que hoy siguen multiplicándose bajo el cielo, tomen la forma unitaria de un solo «gran rechazo» contra el sistema del fanatismo económico y de la enajenación garantizada.

La lucha de clases afectaba a las relaciones de fuerza de la economía, mientras que la lucha —fomentada ingeniosamente por el orden del discurso actual— entre homosexuales y heterosexuales, nativos y extranjeros, rojos y negros, hombres y mujeres, cristianos y musulmanes, no las toca en lo más mínimo. Pero no se limita a esto, también las oculta, ya sea porque no las ataca directamente —hoy día es legítimo oponerse a todo, excepto a la relación de fuerza hegemónica—, ya sea porque, en el mejor de los casos, al igual que en *La carta robada* de Edgar Allan Poe, esconde la lucha contra el clasismo, colocándola al lado de una constelación de otros microconflictos.

A los disensos y a las luchas, sin duda algunas nobles en sí mismas —como las manifestaciones que se organizan para defender el agua pública o en contra de la contaminación del aire, o para tutelar los derechos de las mujeres y las minorías contra las discriminaciones—, también les falta un horizonte de sentido común que considere a la humanidad como sujeto unitario, con el deber de emanciparse de la enajenación capitalista y del clasismo económico.

En el moderno conformismo masivo, el sujeto de referencia nunca es el hombre, sino siempre lo particular en conflicto con otro particular (el cristiano contra el musulmán, el heterosexual contra el homosexual, el italiano contra el sirio, etc.); y esto para que, en el mar infinito de estas ficticias oposiciones, nunca pueda organizarse una auténtica oposición al fanatismo económico; a saber, la contradicción en movimiento que insulta y humilla cotidianamente a la humanidad en cuanto sujeto unitario que no tiene solo precio, sino también dignidad. Contando con la complicidad de la fábrica del consenso, el enemigo siempre se identifica con la otra parte particular, nunca con el sistema económico dominante; se da, pues, la situación absurda en la que el joven desempleado islámico cree, engañándose, que su rival es el joven desempleado cristiano y no el magnate de las finanzas, los amos de la globalización que deslocalizan el trabajo y producen la volatilización del capital. De igual manera, el homosexual parado o el precario pensará erróneamente asemejarse más a un homosexual propietario de empresas multinacionales que a un heterosexual desocupado y precario.

El poder alcanza el máximo grado de control sobre las almas cuando logra convencer a las mentes de los esclavos que el enemigo es el que está en su misma condición o, incluso, los que están más abajo que ellos y no más arriba. La composición y la conciencia de clase de los dominados se neutralizan mediante el uso que el poder hace *ad hoc* de las falsas categorías contrapuestas, las cuales generan interminables enfrentamientos entre los últimos mientras el nuevo amo se lo lleva todo: en palabras de Tito Livio, *dum Romae consulitur, Saguntum*

*expugnatur* (mientras en Roma se discute, Sagunto es vencida) (*Ab urbe condita*, XXI, 7, 1).

De esta manera, el «Gran Rechazo» —podríamos llamarlo así, empleando la fórmula de Marcuse[3]— queda disperso y fragmentado en miles de corrientes de oposición secundarias que desvían la atención de la contradicción principal para crear enfrentamientos entre los últimos. Por este camino se pulveriza la conciencia de clase y se impide que se forme un frente unitario de los humillados y ofendidos del planeta que vaya en contra de la oligarquía financiera, y pueda defender un sistema verdaderamente democrático, basado en relaciones entre individuos libres, iguales y solidarios.

Desde el feminismo individualista al pacifismo ritual, desde la batalla virtual entre ateos y creyentes a aquella igualmente virtual entre derecha e izquierda, desde el ecologismo de moda a la alabanza hipócrita de los migrantes que, en realidad, esconde la total indiferencia por sus verdaderas condiciones de vida (alabanza que es, también, la otra cara del idiotismo xenófobo), día a día el frente del rechazo se multiplica pero separado del Gran Rechazo. Todos diferentes pero unidos en la lucha en contra de los más variados aspectos del sistema, nunca en contra de la producción capitalista en cuanto tal.

A veces el orden simbólico dominante se fortalece manteniendo las dicotomías contrarias que han desaparecido desde hace mucho tiempo, como en el caso del antifascismo litúrgico actual en ausencia total de fascismo. Tenía sentido en los tiempos de Gramsci y Gobetti, es decir, cuando existía el fascismo; el antifascismo de hoy, más de setenta años después del fin de los nazifascismos, se convierte en una modalidad expresiva del pensamiento único políticamente correcto. Este último, por un lado, fundamenta en el antifascismo permanente la crítica de todas las dictaduras pasadas, presentes y futuras, legitimando de esta manera el reino neoliberal como el único «libre» y no dictatorial. Así se explica también el firme rechazo de la liturgia antifascista que Amadeo Bordiga supo llevar a cabo, desde una perspectiva marxista, intuyendo

con antelación la relación simbiótica entre antifascismo y liberalismo. Y, por otro lado, el antifascismo de hoy en ausencia de fascismo desplaza la lucha y la pasión de la crítica desviándolas de la contradicción actual (el nexo de fuerza capitalista) a la del pasado (el fascismo). De esta manera, se proporciona una *coartada* a los muchos fustigadores de un presente del que, secretamente, forman parte integrante para que así no se opongan al fanatismo económico. Esta actitud les permite luchar contra un enemigo ya enterrado, aceptar tranquilamente al nuevo, oponerse a la porra del pasado y soportar en silencio el yugo invisible de la economía (la injusticia social, el desempleo, la miseria, la privatización sin control y la desregulación laboral).

Siendo una variante paradigmática de la crítica conservadora, el antifascismo en ausencia de fascismo —el «antifascismo arqueológico» que critica Pasolini[4]— crea la ilusión de que hoy lo *maximum* del disenso posible es el que ni siquiera afecta a las reales relaciones de fuerza. Se lleva a cabo, en este sentido, una función apotropaica con respecto al «Gran Rechazo». Se da la circunstancia de que, en una de las muchas escenas de ordinaria posmodernidad, mientras jóvenes antifascistas en ausencia de fascismo se enfrentan en las calles contra jóvenes anticomunistas en ausencia de comunismo, el capital, los reyes de las finanzas y los amos de la globalización no paran de llevar a cabo sus políticas tranquilamente, sin que ningún tipo de disenso se oponga a sus acciones irresponsables.

Entre lo trágico y lo cómico, este escenario trae a la mente, en sus rasgos esenciales, el ejercicio de los «Dos Minutos de Odio» descrito por Orwell en las páginas de *1984*. A falta de una visión general de los hechos y una comprensión sistémica de las contradicciones principales y secundarias, el disenso se resuelve puntualmente en los dos minutos de odio establecidos por el poder y dirigidos contra los enemigos que ya no existen o que nunca han existido, a través de formas de reivindicación secundarias, siempre a una distancia sideral de las reales relaciones de fuerza. La protesta contra la cosificación acaba tomando

formas cosificadas, que vuelven a confirmar el orden dominante en el acto mismo en que lo critican. El acto de disentir se convierte en la expresión del consenso, reconfirmado por vía negativa.

Una representación figurativa y, a su manera, tragicómica de nuestra sociedad, marcada por una impotencia generalizada, con sus dos minutos de odio permitidos, puede verse en las manifestaciones en la calle que, después de 1989, se han ido presentando, cada vez más, en forma de desfile de comedia: sindicalistas con el silbato seguidos por feministas gritonas, personas disfrazadas de payasos con zancos acompañadas por pacifistas salmodiantes y policromos, cerrando el desfile pendencieros con pasamontañas y vestidos de negro que prenden fuego a contenedores de basura y rompen escaparates que están bien asegurados[5].

Estas marchas y sus diferentes integrantes no constituyen, por supuesto, una oposición en contra de la irracionalidad racional e instrumental del sistema económico. Con sus dos minutos de odio dirigidos contra todo excepto contra la sociedad de mercado, de hecho, desempeñan una función apotropaica con respecto al disenso.

Asimismo, resultan ser complementarios al globalitarismo, con el que comparten el proyecto de acabar con los Estados y la familia, la cultura y las comunidades solidarias en nombre del *one world* completamente homologado y sin diferencias que no sean las económicas. En este sentido, por paradójico que parezca, incluso los banqueros apátridas y las multitudes desterritorializadas citadas por Toni Negri son sujetos complementarios[6]. Comparten la deslegitimación del Estado, la desterritorialización, el nomadismo como condición existencial y la mundialización mercantilista como presupuesto natural, así como el rechazo de todo aquello que pueda frenar el ritmo de la mercantilización universal.

La diferencia entre el banquero apátrida y el anarquista desterritorializado, entre el *broker* financiero y el chalado de los centros sociales, es solamente una: siendo hijos de la misma antropología de la forma mercancía y de la inconsciencia feliz

posmoderna, los primeros están dispuestos a pagar para consumir, mientras que los segundos aspiran a consumir sin pagar. Ninguno de los dos disiente de las lógicas cosificadoras de la mala infinitud del crecimiento, que glorifican el consumo, la producción y la circulación de bienes como el único horizonte de sentido en el que pensar el presente y planificar el futuro.

En la puesta en práctica de una figura dialéctica no contemplada en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el internacionalismo proletario parece haberse convertido en cosmopolitismo clasista y capitalista, de acuerdo con la parábola que de la Internacional comunista conduce a la actual Internacional liberalfinanciera.

1. Nos permitimos remitir a nuestro ensayo *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milán, 2010, pp. 352-364.

2. Tomamos esta categoría de F. Lordon, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Seuil, París, 2013, p. 125.

3. «Este Gran Rechazo es la protesta contra la represión innecesaria, la lucha en favor de la última forma de libertad: 'vivir sin angustia'» (H. Marcuse, *Eros y civilización* [1955], RBA, Barcelona, 1985, p. 145).

4. Entrevista de Massimo Fini a Pier Paolo Pasolini, en *L'Europeo*, 26 de diciembre de 1975, ahora en P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milán, 1975, pp. 284-285 [*Escritos corsarios*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2009].

5. Cf. C. Preve, *Storia dell'etica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2007, pp. 67-78.

6. Cf. T. Negri y M. Hardt, *Imperio* [2000], Paidós Ibérica, Barcelona, 2005; Ídd., *Multitud* [2004], Debolsillo, Barcelona, 2005; Ídd., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común* [2009], Akal, Madrid, 2011.

## 18
## ME REBELO, LUEGO SOMOS

> «Tienen que descubrir lo que no soportan pero creen inmutable, es decir, la realidad, porque si no la conocen no pueden cambiarla».
>
> J-.P. Sartre, *Rebelarse es justo*

En la época del individualismo autístico y de los egoísmos sin pasión, incluso los disensos son atomizados, dispersos y están centrados en sí mismos, desconectados de una perspectiva más amplia que sepa acogerlos y, al mismo tiempo, organizarlos en la forma del «Gran Rechazo» contra la sociedad de consumo.

La nuestra sigue siendo la época de los disensos, pero también del consenso de masas generalizado. Las formas plurales de oposición coexisten dialécticamente con la aceptación irreflexiva del orden económico dominante, según una dinámica coherente con el «bloque histórico» de la mundialización considerada como jaula de hierro con politeísmo de los valores incorporado.

Al igual que los estilos de vida llamativos y desiguales, las costumbres plurales y no alineadas, la multiplicidad de las modas y la policromía brillante de las marcas, el elogio de las diferencias, del nomadismo y de los *united colors*, también la pluralidad prismática de las protestas es parte del politeísmo de los valores que oculta y glorifica, a nivel superestructural, la estructura monoteísta del mercado que todo lo contiene y todo lo metaboliza.

El fundamentalismo de mercado acepta los plurales y se alimenta de su multiplicación infinita, con tal de que reflejen siempre y solo la imagen del mercado mismo; es decir, que reconfirmen continuamente,

de manera tautológica, lo existente mediante la fragmentación de lo mismo que da la ilusión de la pluralidad.

En la noche actual de la homologación generalizada y de la metabolización de la mercancía como único horizonte, uno se puede oponer a todo, siempre y cuando no llegue al «Gran Rechazo» de la violencia económica; y, al mismo tiempo, todo está permitido, excepto pensar y actuar en pos de una sociedad estructurada de forma diferente.

Por ello, el flujo de los disensos hoy permitidos tiene que ver solo con la esfera individual o con aspectos que, aunque sean importantes, no afectan nunca a la dimensión social ni a la contestación holística del orden de mercado.

En el entorno en que vivimos, caracterizado por el síndrome de impotencia generalizado, el desarme del disentimiento y las consiguientes prácticas de oposición en nombre de una sociedad emancipada parecen hallar una ilusoria compensación en los disensos fragmentados y autorreferenciales que señalábamos antes, pero también en las reivindicaciones individualistas que no perjudican, y ni siquiera nombran, la contradicción principal. La cuestión económica es sustituida por la cuestión moral, los derechos sociales por los civiles, la lucha contra el orden injusto por el legalismo que sanciona a quien no lo respete.

Del «pensamiento fuerte» de la militancia revolucionaria hemos pasado despreocupadamente al «pensamiento débil» que protege a las minorías y fragmenta la lucha en miles de corrientes (desde los enfrentamientos feministas al ambientalismo, desde las batallas por la legalidad a los corros pacifistas). De esta forma se cumple la evolución destructiva y narcisista del perfil individualista de la nueva izquierda, antiburguesa y ultracapitalista. En particular, los derechos civiles, justos y nobles de por sí, ahora se están utilizando como arma de distracción masiva para ocultar el triunfo, en toda la línea, de las políticas neoliberales de desmantelamiento de los derechos sociales en nombre de la reorganización laboral y el recorte del gasto público.

La crítica sistémica en nombre de la emancipación de todos se convierte en una búsqueda frenética de la afirmación antiburguesa del yo individual, portador de derechos civiles y de la voluntad de poder consumista coextensiva con el valor de cambio poseído.

El proyecto marxiano de redención social ha sido abandonado en favor de la salvación individual, el gran mandamiento de la ética protestante sobre el cual el espíritu del capital no ha dejado de fundarse.

Luchas de por sí justas —como la de las uniones civiles entre homosexuales, las del feminismo y de los animalistas radicales— revelan, al estar completamente separadas de la cuestión social y de la oposición al fanatismo económico, que una nueva cultura posburguesa y posproletaria ha sustituido a los valores centrados en la dignidad del trabajo y de los derechos sociales y, con ellos, al cuestionamiento operativo del modo de producción capitalista.

Por un lado, detrás de la fachada de generosidad, el fanatismo económico concede derechos civiles para distraer la atención de la supresión de los derechos sociales que está llevando a cabo; por otro, la crítica conservadora de las fuerzas políticas de la oposición ideal de su majestad *le Capital* movilizan a las masas en defensa de los primeros, para que las reivindicaciones nunca perjudiquen a los segundos, ni quede patente que las fuerzas que un tiempo luchaban *contra* el capital han pasado al frente hegemónico en lucha *por* el capital. La sociedad del espectáculo promueve formas superficiales de disentimiento y, a la vez, evita las reales.

El ideal de referencia ya no es el de la «ciudad del futuro» de Gramsci, redimida de las miserias del presente, un lugar común de humanidad donde pueda finalmente resplandecer una grandeza solidaria y donde todos sean igualmente libres. El único horizonte emancipatorio que el tiempo de los últimos hombres puede permitirse coincide con el individuo soberano, monádico y aislado en sí mismo, portador de derechos individuales y carente de todo derecho social, sin ningún vínculo excepto las cadenas que lo mantienen atado al circuito

del intercambio y del consumo, de la producción fin en sí misma y del crecimiento ilimitado.

Este es el rasgo peculiar del bloque histórico actual: la unión ideológica de intransformabilidad de las estructuras económicas y sociales y de tutela de un minimalismo reivindicativo de los derechos individuales.

En abstracto todo es posible, conforme a la destrucción de toda autoridad llevada a cabo por la extensión ilimitada de la forma mercancía. Pero, en la práctica, casi nada está permitido, ya que las posibilidades virtuales ilimitadas hallan en la autoridad del valor de cambio su frontera inquebrantable.

De este modo, a nivel abstracto, de acuerdo con la dinámica en curso, cada uno puede casarse con quien quiera, pero en concreto, casi nadie puede hacerlo, debido a las condiciones de trabajo flexibles y, por consiguiente, a los estilos de vida.

La emancipación entendida como algo no ilusorio no debería basarse solo en el abstracto reconocimiento jurídico de la relación sentimental y del proyecto de vida de dos individuos (ya sean homosexuales o heterosexuales), sino en el hecho de tener un trabajo fijo y un sueldo seguro, así como derechos sociales y formas de tutela, de manera que su relación, además de ser reconocida a nivel abstracto, también pueda verse reconocida concretamente.

Siempre en teoría, todo el mundo podrá decidir soberanamente cuándo acabar con su propia vida, pero en concreto será inducido a optar por la eutanasia cuando su vida deje de ser económicamente rentable y productiva. Cada uno de nosotros, hipotéticamente, podrá decir lo que quiera sin ningún límite, pero en la vida real ya no tendrá nada que decir, puesto que la ortodoxia del pensamiento único y de la neolengua habrán colonizado por completo las conciencias. Si este es el panorama sociopolítico en el que nos encontramos, entonces es necesario articular un disentimiento que sepa tener en cuenta todos estos aspectos, según una combinación de geometrías variables de

sobrio realismo y pasión utópica o, en palabras de Gramsci, de pesimismo de la inteligencia y optimismo de la voluntad.

El disenso del yo individual que se halla en la dispersión de la homologación planetaria es, como hemos visto, el momento genético para que surja el rechazo a la *Weltanpassung*, a la «adaptación al mundo». Pero el disenso contra la civilización del consumo, concebida como una totalidad enajenada, es llamado a transformarse en figuras concretas de la acción política, saliendo de la conciencia individual en la que surgió, so pena de convertirse en el desencantado consenso de masas de los que se oponen *in interiore homine* para luego aceptar, de manera conformista, en la práctica diaria, la falsedad del clasismo planetario[1].

La independencia y la autonomía son, sin duda alguna, una fuerza, pero favorecen también el aislamiento y la soledad que son una debilidad. Para que el disenso no desemboque en el conformismo debe organizarse según modalidades grupales, incluso como un hipotético «partido discrepante», capaz de oponerse al partido hoy mayoritario del pensamiento único y del consenso de masas. El yo perdido como un uno colectivo anónimo llamado «el Uno» (*das Man*) se encuentra a sí mismo solamente si comprende que comparte esta alienación con otras personas y que solo puede liberarse a sí mismo liberando a la humanidad entera: «O todos o ninguno. O todo o nada. / Uno solo no puede salvarse»[2].

De esta manera, el disenso lleva a cabo, en la vida práctica diaria, una función similar a la del *cogito* cartesiano en el ámbito del pensamiento. Funda la certeza de estar en lo falso y, a la vez, la necesidad de redimirlo junto con los otros esclavos. Su objetivo es liberar a toda la humanidad de la enajenación, reactivar el ideal y el vínculo social que se ha roto. Libera al individuo de su soledad y permite que el disenso se convierta en figuras concretas de la indocilidad razonada: *yo me rebelo, luego somos*[3]. Esta es la fórmula del Gran Rechazo como poder que destituye el orden actual en pos de una ciudad futura en la que todos sean igualmente libres. El acto de

disentir debe ganar su hegemonía en el sentido gramsciano, empleando la cultura y la política para contrarrestar, en el plano superestructural, el cautiverio simbólico y, en el ámbito estructural, la esclavitud material en la que se halla hoy una humanidad arrinconada y ofendida. El disenso en nuestro tiempo es llamado a desempeñar un papel similar al de la «conciencia infeliz» hegeliana: el individuo debe realizar una protesta operativa y concreta contra lo que es diferente de lo que podría y debería ser y, a la vez, debe ser una figura capaz de despertar activamente los disensos latentes en la sociedad; o, incluso, un catalizador de los diferentes movimientos opositores que atraviesan en formas dispersas la sociedad civil, de manera que pueda constituirse un bloque antagónico cuyo horizonte de sentido unitario sea la lucha contra el fanatismo económico del reino capitalista.

Para que el «partido discrepante» pueda tomar forma, antes es necesario hacer un movimiento doble, filosófico y político. En primer lugar, hay que desfatalizar la imagen del mundo hoy hegemónica, que absolutiza las relaciones de fuerza declarándolas inmutables y da lugar a esa fatalidad abrumadora de los actores sociales que piensan lo existente como algo inevitable e intransformable. De ahí nace, como hemos intentado mostrar en otra parte[4], la necesidad de una nueva filosofía de la praxis que, variando el coeficiente de inevitabilidad, vuelva a presentar la posibilidad como rasgo peculiar ontológico de lo real; y que, en consecuencia, permita pensar el presente como historia y posibilidad, ni eterno ni intransformable, sino siempre acompasado por el ritmo del devenir.

En segundo lugar, en el plano más estrictamente político, es preciso crear un «moderno príncipe», una estructura organizativa, incluso como partido, que sepa reunir y coordinar a todos aquellos que, como los protagonistas de *1984* y *Matrix*, han llegado a tomar conciencia de que «el Todo es lo falso», rompiendo las cadenas del cautiverio ideológico orquestado por la civilización del consenso de masas. Para que este tipo de formación pueda realizarse, es requisito indispensable superar las divisiones a través de las cuales, como hemos indicado, el

poder mantiene a los humillados y ofendidos divididos y en lucha con el único fin de evitar que, uniéndose y dirigiendo su ira política hacia arriba, se cree un frente unitario de oposición al pensamiento único y a la «ideología de lo mismo», al clasismo global y al mito del crecimiento en detrimento de la vida humana y del planeta. La recategorización de lo real, así como la creación de nuevos mapas conceptuales distintos a los que el poder proporciona y que, por fin, permitan pensar diferente, constituyen un momento clave para la génesis de una conciencia opositora que sepa también organizar un proyecto político.

En la estela de Gramsci, una teoría es revolucionaria cuando separa completamente los dos campos (amo-esclavo), planteándose como «vértice inaccesible» al campo adversario y como categorización de la realidad no absorbible en las mallas de la ideología dominante[5]. Lo cierto es que el poder movilizará a la categoría completa del clero intelectual y periodístico y al circo mediático para que la parte baja de la sociedad permanezca dividida y los excluidos sigan luchando entre sí. Su objetivo será difamar y acallar a cualquiera que proponga reverticalizar el conflicto y el proyecto político del frente único del disenso; proyecto cuyo fin se condensa en las palabras de la tesis veintinueve de Gramsci («Tesis de Lyon»): «Reagrupar a su alrededor y guiar a todos los elementos que de una manera u otra están en contra del capitalismo»[6].

Reagrupar a su alrededor y guiar significa no volver a caer en la fragmentación de las oposiciones —diferentes por supuestos y objetivos— falsamente conectadas entre sí, sino más bien reunir los varios disensos y protestas, sin tener en cuenta la opinión pública manipulada y sin ser aplastados por la agorafobia intelectual.

Esto significa insertarlos en un horizonte común que, por medio de nuevas síntesis, les confiera una unidad y una dirección; de manera que la orientación teleológica sea únicamente la emancipación del hombre de la barbarie del clasismo planetario y del monoculturalismo del mercado, en pos de la sencillez que es difícil de conseguir, es decir, de una sociedad democrática de individuos igualmente libres y solidarios.

El conflicto debe pasar de horizontal a vertical, estructurándose según la dicotomía amo-esclavo. La lucha, dispersa en la pura horizontalidad de múltiples enfrentamientos entre los últimos —o sea, entre los miembros de la misma clase del esclavo— tiene que reverticalizarse, reorganizarse de acuerdo con la polaridad arriba-abajo, vértice-base, amo-esclavo, para que vuelva a tomar forma la «rebelión de las masas»[7] que Ortega y Gasset evocaba.

La única manera de entender, sin el velo de las ideologías, la esencia conflictiva y contradictoria de la sociedad en que vivimos es asumir el punto de vista de los dominados, dándole voz y llevándolo a la plena conciencia, pero también rechazando el particularismo ideológico —que defienden estoicamente los diversos sacerdotes del orden simbólico— y luchando por el imperativo de la razón, aún sin realizar, que es lo humano universal.

Hay que volver a establecer un vínculo vital entre la humanidad que piensa y la humanidad que sufre, la conciencia infeliz y las luchas por el reconocimiento del trabajo, el príncipe moderno deberá, pues, organizar el disenso en la forma del Gran Rechazo contra la sociedad de consumo y en nombre de una democracia plenamente realizada.

Para que la teoría sea un momento de la praxis, deberá organizar y conducir la acción política en una doble dirección: por un lado, ha de favorecer una oposición incondicional al fanatismo económico; por otro, promover el ideal de una humanidad liberada y fin en sí misma, que existe como sujeto indivisible y, al mismo tiempo, en la pluralidad de sus manifestaciones culturales y lingüísticas.

Combinando entre sí la lucha por los derechos civiles y los derechos sociales (sin usar, como sucede ahora, los primeros como *coartada* para renunciar a los segundos), deberá saber rechazar la falsa universalidad de la globalización mercantil en nombre de la verdadera; es decir, un universalismo de las diferencias que sepa combinar y armonizar el derecho a la pluralidad con lo humano universal, las comunidades universales, culturales y lingüísticas con su sentido de

pertenencia común al género en la forma que, en otro lugar[8], hemos calificado de «comunitarismo cosmopolita».

Si retomamos y variamos la imagen del *Político* de Platón[9], el verdadero «arte regio» de la política es el que logra producir una magnífica urdimbre, permitiendo que coexistan, por un lado, en el sentido mencionado antes, las voces discrepantes, diferentes por procedencia y supuestos, por orientación y perspectiva; y, por el otro, que sepa entretejer los disensos plurales y el gran rechazo en un horizonte común en nombre de una ciudad futura democrática y redimida de la miseria actual.

El verdadero dilema, hoy, para los que no quieran renunciar a la crítica ni cantar en el coro de la ortodoxia dominante, es la posibilidad de una valorización de los momentos de emancipación de nuestro tiempo —tomar en cuenta las diferencias, la pluralidad y los múltiples estilos de vida—, pero que sepa alejarlos también de la mirada medusea del valor de cambio y de su inmediata conversión en mercancía, como suele ocurrir ahora. Incluso cuando se presenta como *green* y vegetariano, como animalista y ecologista, el capital sigue siendo el capital.

De ahí la importancia ineludible de la relación simbiótica entre el gran rechazo y los pequeños rechazos cotidianos. El primero, si se queda solo, es un ideal abstracto, una proclama inútil que no sabe determinarse en concreto ni transformarse en acciones consecuentes.

Si el enemigo sigue siendo una genérica «técnica» entendida como la entendía Heidegger, o sea, un dispositivo omnipotente libre de la influencia de la praxis humana; o el «poder» según lo consideraba Foucault, es decir, como un entramado penetrante y desterritorializado que está en todas partes y, por lo tanto, en ninguna; entonces el disenso seguirá siendo algo abstracto y genérico, total en su extensión pero ineficaz en sus efectos.

Los disensos individuales, por otra parte, si se ven privados del macrohorizonte del Gran Rechazo, son inofensivos y, también, más fácilmente absorbibles por las lógicas sistémicas de la fragmentación de

la oposición. Acaban realizando una función similar a la de los Dos Minutos de Odio que nos cuenta Orwell.

La nueva estrategia del rechazo y de la hostilidad razonada deberá ser capaz de volver a crear una pedagogía de la descolonización del imaginario y de la consolidación del antagonismo, en primer lugar, del pensamiento, pero luego también tendrá que convertir el gran rechazo en actos muy concretos, como, por ejemplo, el de los cerrajeros españoles que, en 2013, se negaron a colaborar con los desalojos causados por la crisis financiera o, entre otros, los del movimiento Occupy Wall Street.

Como el amor es siempre amor por el nombre particular[10], nunca por lo universal abstracto —que, de hecho, es demasiado a menudo un pretexto para justificar la falta de interés por los que nos rodean—, así el gran rechazo siempre debe ser operativo ante un particular concreto, pero sin renunciar a su horizonte de referencia.

En este sentido, como ya hemos señalado, el disenso siempre es político: no puede abstenerse de atribuir un nombre al enemigo. Y hoy el gran rechazo al fundamentalismo de mercado mundial está llamado a organizarse y traducirse en acciones concretas y consecuentes, tomando como punto de partida la idea de que el enemigo principal es la sociedad de mercado en lo económico, el neoliberalismo en lo político, el individualismo nihilista y relativista en filosofía, la monarquía del dólar en lo geopolítico[11].

En resumidas cuentas, la finalidad de la acción política futura debe saber traducir el crepitar de un sinfín de protestas que se dispersan por el espacio estelar de la aldea global en una koiné que, sin perder su propio ritmo polifónico, sepa traducir el acto de disentir en disidencia coral y operativa.

«Cerebro de la pasión»[12], la disidencia es el disenso que se convierte en estilo de vida y se vuelve práctico y revolucionario, realizándose en la praxis que conduce el objeto criticado a corresponderse con sus potencialidades aún sin explotar para llegar a ser concretamente lo que podría y debería ser. En otras palabras, es el

disenso que resiste y no se echa atrás, a diferencia del de la generación del 68 —que se ha pasado a amar al Gran Hermano— y de la transfiguración de su propio fracaso en metafísica del desencanto permanente y de la antiutopía; que no se rinde ni se aplaca, más bien persevera a lo largo del camino *obstinate contra*. Se corresponde con el estilo de vida de quien, en palabras de Gramsci, «tiene sus convicciones profundas que no las cambia por nada en el mundo»[13]: si lo hiciera, como hombre no valdría nada, o no valdrían nada sus ideas.

Manteniéndose más allá del radicalismo del tiempo mágico de la juventud, el disenso se consolida en la pasión duradera de la crítica, consciente de que, para ser esclavos, solo hace falta esperar pasivamente que alguien venga y nos libere. El disenso puede causar fracasos, pero nunca traiciones; derrotas, pero nunca renuncias. Como nos recuerda Hegel en las *Lecciones sobre estética*[14], el héroe es el que, aunque despojado de todo, no se ha perdido a sí mismo. Claro que no siempre los rebeldes del disenso logran cambiar el mundo. Pero el mundo nunca podrá cambiar a los verdaderos rebeldes.

1. Sobre las formas del «disenso tácito», véase G. M. Chiodi, *Tacito dissenso*, Giappichelli, Turín, 1990, pp. 148 ss.

2. B. Brecht, «Keiner oder Alle» [1934], en *Gesammelte Werke*, vol. I, Suhrkamp, Francfort, d. M. 1967, p. 2181 [«O todos o ninguno», en *Poemas y canciones*, Alianza, Madrid, 1999].

3. A. Camus, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2016, p. 31.

4. Nos permitimos remitir a nuestro *Idealismo o barbarie. Por una filosofía de la acción*, Trotta, Madrid, 2018, caps. III y IV.

5. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Turín, 1975, IV, 14, p. 435.

6. A. Gramsci, «Tesi di Lione» [1926], en *La costruzione del partito comunista (scritti 1923-1926)*, Einaudi, Turín, 1971, pp. 495 ss.

7. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1929.

8. Remitimos a *Idealismo o barbarie. Por una filosofía de la acción*, cit., cap. VI.

9. Platón, *Político*, 285 c–287 b.

10. Cf. J. Lacan, *El Seminario. Libro 10. La angustia*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2006.

11. Cf. A. De Benoist, *Liberalismo. El principal enemigo* [1982], Biblioteca Metapolitika, Tarragona, 2015.

12. Cf. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 1844, en MEW, Dietz, Berlín, 1976, I, p. 380.

13. A. Gramsci, «Lettera al fratello Carlo (12 settembre 1928)», en *Lettere dal carcere*, ed. de S. Caprioglio y E. Fubini, Einaudi, Turín, 1975, pp. 117-118 [«Carta al hermano Carlos», 12 de septiembre de 1928, en *Cartas de la cárcel*, Era, México, 2003].

14. Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre estética* [1817-1829], Akal, Tres Cantos, 2007.

# BIBLIOGRAFÍA

A continuación, indicamos una bibliografía esencial sobre el tema del disenso. La relación, desde luego, no pretende ser exhaustiva, su único fin es informar acerca de las posibles vías para profundizar en los temas que nuestro ensayo aborda.


Adorno, T. W., *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* [1966], Akal, Tres Cantos, 2005.

Adorno, T. W., *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada* [1951], Akal, Tres Cantos, 2008.

Ake, C., «Political Obligation and Political Dissent»: *Canadian Journal of Political Science* II (1969), pp. 245-255.

Anders, G., *La obsolescencia del hombre* [1956-1961], 2 vols., Pre-Textos, Valencia, 2011.

Aquino, T., *Suma de teología*, BAC, Madrid, 2006.

Aristóteles, *Metafísica* (VII, 1028 a), Gredos, Madrid, 2012.

Aron, R., *Ensayo sobre las libertades* [1965], Alianza, Madrid, 2007.

Aron, R., *El opio de los intelectuales* [1955], RBA, Madrid, 2011.

Asch, S. E., «Opinions and Social Pressure»: *Scientific American* 193 (1955), pp. 31-55.

Asch, S. E., «Studies of Independence and Conformity: a Minority of One against a Unanimous Majority»: *Psychological Monographs* 70 (1956), pp. 1-70.

Badiou, A., *El siglo* [2005], Manantial, Buenos Aires, 2014.

Badiou, A., *En busca de lo real perdido* [2015], Amorrortu, Madrid, 2016.

Balandier, G., *Società e dissenso*, Dedalo, Bari, 1977.

Ballard, J. G., *Super-Cannes*, Minotauro, Madrid, 2002.

Bancalari, S., *L'altro e l'esserci: Heidegger e il problema del Mitsein*, CEDAM, Padua, 1999.

Bannet, E. T., *Structuralism and the Logic of Dissent: Barthes, Derrida, Foucault, Lacan*, Macmillan, Londres, 1989.

Barber, B., *Guerra santa contro McMondo* [1995], ed. de D. Montaldo, Pratiche, Milán, 1998.

Bassiouni, M. C., *The Law of Dissent and Riots*, Thomas, Springfield, 1971.

Bateson, F. W., *Essays in Critical Dissent*, Longman, Londres, 1972.

Bauman, Z., *Legisladores e intérpretes* [1987], Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.

Benda, J., *La traición de los clérigos* [1927], Círculo de Lectores, Barcelona, 2002.

Bianchini, G., *L'Italia del dissenso*, Queriniana, Brescia, 1969.

Bleiker, R., *Popular Dissent, Human Agency and Global Politics*, Cambridge UP, Cambridge, 2000.

Bloch, E., *Derecho natural y dignidad humana* [1961], Aguilar, Madrid, 1980.

Bollon, P., *Esprit d'époque: essai sur l'âme contemporaine et le conformisme naturel de nos sociétés*, Seuil, París, 2002.

Bosmajian, H. A., *Dissent: Symbolic Behavior and Rhetorical Strategies*, Greenwod Press, Westport, 1980.

Bourdieu, P., *La responsabilità degli intellettuali*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

Bourdieu, P., *Intelectuales, política y poder* [1971], Eudeba, Buenos Aires, 2012.

Brabazon, T., *The Revolution will not be Downloaded: Dissent in the Digital Age*, Chandos, Oxford, 2008.

Brecht, B., «O todos o ninguno» [1934], en *Poemas y canciones*, Alianza, Madrid, 1999.

Busatta, M., *Il lavaggio dei cervelli. Consenso e dissenso nella società d'oggi*, Marietti, Turín, 1978.

Buzzanco, R., *Masters of War: Military Dissent and Politics in the Vietnam Era*, Cambridge UP, Cambridge, 1996.

Calabrò, A., *Dissensi: sulle orme di Bartleby*, L'Ancora del Mediterraneo, Nápoles, 2002.

Camus, A., *El hombre rebelde* [1951], Alianza, Madrid, 2016.

Cancelli, F., *Dissenso: profilo storico*, Giuffrè, Milán, 1964.

Cantor, N. F., *The Age of Protest: Dissent and Rebellion in the Twentieth Century*, Allen & Unwin, Londres, 1970.

Caputo, S., Fusaro, D. y Vitelli, L., *Pensiero in rivolta. Dissidenza e spirito di scissione*, Barbera, Módena, 2014.

Caruncho, C., *Novos dereitos: igualdade, diversidade e disidencia*, Tórculo, La Coruña, 1998.

Chiodi, G. M., *Tacito dissenso*, Giappichelli, Turín, 1990.

Christensen, D. y Lackey, J., *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, Oxford UP, Oxford, 2013.

Christie-Murray, D., *I percorsi delle eresie: viaggio nel dissenso religioso dalle origini all'età contemporanea* [1989], Mondolibri, Milán, 1999.

Ciaramelli, F. y Olivieri, U. M., *Il fascino dell'obbedienza: servitù volontaria e società depressa*, Mimesis, Milán, 2013.

Cimdina, A. y Osmond, J., *Power and Culture: Hegemony, Interaction and Dissent*, Plus, Pisa, 2006.

Cohen, M. R., *The Meaning of Human History*, Open Court, La Salle, 1947.

Commager, H. S., *Il pericolo del conformismo* [1954], il Mulino, Bolonia, 1956.

Confiant, R., *La dissidence*, Pocket, París, 2004.

Conybeare, F. C., *Russian Dissenters*, Harvard UP, Cambridge, 1921.

Cooper, D., *¿Quiénes son los disidentes?* [1977], Pre-Textos, Valencia, 1978.

Copeland, R., *Criticism and Dissent in the Middle Ages*, Cambridge UP, Cambridge, 1996.

Cosi, G., *Saggio sulla disobbedienza civile: storia e critica del dissenso in democrazia*, Giuffrè, Milán, 1984.

Cottino, P., *La città imprevista: il dissenso nell'uso dello spazio urbano*, Eleuthera, Milán, 2003.

Coulton, G. G., *The Inquisition*, Benn, Londres, 1929.

Cowherd, R. G., *The Politics of English Dissent*, New York UP, Nueva York, 1956.

Cram, I, *Terror and the War on Dissent: Freedom of Expression in the Age of Al-Qaeda*, Springer, Berlín, 2009.

Cunningham, V., *Everywhere Spoken against: Dissent in the Victorian Novel*, Clarendon, Oxford, 1975.

D'Andrea, D. y Donaggio, E., «La società livida. Peter Sloterdijk e le catastrofi timotiche»: *La società degli individui* 3 (2008), pp. 179-181.

D'Arcus, B., *Boundaries of Dissent: Protest and State Power in the Media Age*, Routledge, Londres, 2006.

D'Orsi, A., *1989: del come la storia è cambiata, ma in peggio*, Ponte Alle Grazie, Milán, 2009.

Dahl, R. H., *Political Opposition in Western Democracies*, Yale UP, New Haven, 1966.

De Benoist, A., *Sull'orlo del baratro. Il fallimento annunciato del sistema denaro*, Arianna, Bolonia, 2012.

De Benoist, A., *Liberalismo. El principal enemigo* [1982], Biblioteca Metapolitika, Tarragona, 2015.

De Benoist, A., *Elogio de la disidencia*, Fides, Tarragona, 2015.

De Sanctis, F., «Consenso-dissenso», en G. Zaccaria (ed.), *Lessico della politica*, Lavoro, Roma, 1987.

Debord, G., *La sociedad del espectáculo* [1967], Pre-Textos, Valencia, 2002.

Degenhardt, H. W., *Political Dissent: An International Guide to Dissent, Extra-parliamentary, Guerrilla and Illegal Movements*, Longman, Harlow, 1983.

Demisoff, R. S. y Merton, K. R., *The Sociology of Dissent*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1974.

Donskis, L., *Loyalty, Dissent, and Betrayal*, Rodopi, Ámsterdam, 2005.

Eagleton, T., *Figuras de disenso: Ensayos críticos sobre Fish, Spivak, Žizek y otros autores* [2003], Prometeo, Argentina, 2012.

Eco, U., Livolsi, M. y Panozzo, G., *Informazione: consenso e dissenso*, Il Saggiatore, Milán, 1979.

Emery, N., *Per il non conformismo: Max Horkheimer e Friedrich Pollock. L'altra Scuola di Francoforte*, Castelvecchi, Roma, 2015.

Esquilo, *Prometeo encadenado*, en *Tragedias completas*, Cátedra, Madrid, 2005.

Esparza, J. J., *Curso general de disidencia: apuntes para una visión del mundo alternativa*, El Emboscado, Madrid, 1997.

Feldman, R. y Warfield, T. A., *Disagreement*, Oxford UP, Oxford, 2010.

Felix, D., *Protest: Sacco-Vanzetti and the Intellectuals*, Indiana UP, Bloomington, 1965.

Feuer, L. S., *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Beacon, Boston, 1958.

Feuer, L. S., *The Conflict of Generations*, Basic, Nueva York,1969.

Feuer, L. S., *Marx and the Intellectuals*, Garden City, Nueva York, 1969.

Feuerbach, L., *L'uomo è ciò che mangia* [1862] ed. de F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia, 2015.

Finzsch, N., *Konsolidierung und Dissens*, Lit, Münster, 2005.

Fortin E. L., *Dissent and Philosophy in the Middle Ages: Dante and His Precursors*, Lexington, Lanham, 2002.

Fortini, F., «L'ospite ingrato», en *Versi scelti: 1939-1989*, Einaudi, Turín, 1990.

Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica* [1979], Akal, Madrid, 2009.

Franzini, M. y Pianta, M., *Disuguaglianze. Quante sono, come combatterle*, Laterza, Roma-Bari, 2016.

Freidel, F., Merk, F. y Morison, S. E. (eds.), *Dissent in three American Wars*, Harvard UP, Cambridge, 1970.

Fromm, E., *La desobediencia como problema psicológico y moral* [1963], Paidós, México, 1993.

Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre* [1992], Planeta, Barcelona, 1992.

Fusaro, D., *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milán, 2010.

Fusaro, D., *Coraggio*, Cortina, Milán, 2012.

Fusaro, D., *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milán, 2012.

Fusaro, D., *Idealismo o barbarie. Por una filosofía de la acción* [2014], Trotta, Madrid, 2018.

Fusaro, D., *Antonio Gramsci. La pasión de estar en el mundo* [2015], siglo XXI, Madrid, 2018.

Gaburri, E. y Ambrosiano, L., *Aullar con los lobos. Conformismo y Rêverie*, Lumen Humanitas, España, 2013.

Galimberti, U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milán, 1999.

Gargiulo, M. L., *L'antiburattinaio: Pasolini e le ragioni del dissenso*, Edi Let, Roma, 2008.

Goertz, H.-J. y Stayer, J. M., *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlín, 2002.

Goffman, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana* [1959], Amorrortu, Buenos Aires, 1981.

Goodman, P., *La gioventù assurda* [1962], Einaudi, Turín, 1964.

Gracia, J., *El valor de la disidencia*, Planeta, Barcelona, 2007.

Gramsci, A., «Tesi di Lione» [1926], en *La costruzione del partito comunista (scritti 1923-1926)*, Einaudi, Turín, 1971.

Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, ed. de V. Gerratana (ed. crítica del Instituto Gramsci), Einaudi, Turín, 1975 [*Cuadernos de la cárcel*, Casa Juan Pablos, México, 2009].

Gramsci, A., «Lettera al fratello Carlo», 12 settembre 1928, en *Lettere dal carcere*, ed. de S. Caprioglio y E. Fubini, Einaudi, Turín, 1975 [*Carta al hermano Carlos*, 12 de septiembre de 1928, en *Cartas de la cárcel*, Era, México, 2003].

Greenberg, I., *The Dangers of Dissent: the FBI and Civil Liberties since 1965*, Lexington, Lanham, 2010.
Gutmann, A. y Thompson D., *Democracy and Disagreement*, Harvard UP, Londres, 1996.
Jeanneret, M, *Éros rebelle: littérature et dissidence à l'âge classique*, Seuil, París, 2003.
Jünger, E., *La emboscadura* [1951], Tusquets, Barcelona, 1988.
Jünger, E., *Sobre el dolor. La movilización total. Fuego y movimiento*, Tusquets Editores, Barcelona, 1995.
Habermas, J., *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2004.
Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso* [1991], Trotta, Madrid, ²2018.
Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa* [1981], Trotta, Madrid, ³2018.
Hands, J., *@ is for Activism: Dissent, Resistance and Rebellion in a Digital Culture*, Pluto, Londres, 2011.
Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* [1830], Alianza, Madrid, 1997.
Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [1837], Alianza, Madrid, 2004.
Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre estética*, Akal, Tres Cantos, 2007.
Heidegger, M., *Ser y tiempo* [1927], Trotta, Madrid, ⁷2020.
Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* [1938], Biblos, Buenos Aires, 2003].
Heidegger, M., «La época de la imagen del mundo» [1938], en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 75-109.
Heidegger, M., *Pensieri-guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna* [2009], ed. de T. Scappini, Bompiani, Milán, 2014.
Heidegger, M., «La sentencia de Anaximandro» [1946], en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 290-336.

Heidegger, M., «¿Y para qué poetas?» [1946], en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 241-289.

Heidegger, M., *Einblick in das was ist. Bremer Vorträge* [1949], en *Gesamtausgabe*, vol. 79, Vittorio Klostermann, Fráncfort d. M., [2]2005.

Heidegger, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* [1968], Ariel, Barcelona, 1984.

Heyting, F. y Winch, C., *Conformism and Critique in Liberal Society*, Blackwell, Oxford, 2005.

Hirschman, A., *Salida, voz y lealtad* [1970], FCE, México, 1977.

Hogan, P. C., *The Culture of Conformism: Understanding Social Consent*, Duke UP, Londres, 2001.

Hsiao, A. y Lim, A, *El libro de la disidencia. De Espartaco al lanzador de zapatos de Bagdad* [2010], Akal, Tres Cantos, 2012.

Huckfeldt, R. y Johnson, P. E., *Political Disagreement: the Survival of Diverse Opinions within Communication Networks*, Cambridge UP, Cambridge, 2004.

Hughes, H. S., *Sophisticated Rebels: the Political Culture of European Dissent (1968-1987)*, Harvard UP, Londres, 1988.

Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica* [1936], Crítica, Barcelona, 1991.

Kahn, J.-F., *Les rebelles: celles et ceux qui ont dit non*, Plon, París, 2001.

Kant, I., *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* [1784], Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002.

Kendall, R. D., *The Drama of Dissent: the Radical Poetics of Nonconformity, 1380-1590*, University of North Carolina Press, Londres, 1986.

Keniston, K., *Youth and Dissent: the Rise of a New Opposition*, Jovanovich, Nueva York, 1971.

Kershaw, I., *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich: Bavaria 1933-1945*, Clarendon, Oxford, 1985.

Kindler, H. S., *Gestire costruttivamente il dissenso: come affrontare e risolvere il conflitto organizzativo* [1988], Angeli, Milán, 2000.

Knud, H., *Enlightenment and Religion: Rational Dissent in Eighteenth-century Britain*, Cambridge UP, Cambridge, 1996.

Koensler, A. y Rossi, A., *Comprendere il dissenso: etnografia e antropologia dei movimenti sociali*, Morlacchi, Perugia, 2012.

Kom, A., *Le devoir d'indignation: éthique et esthétique de la dissidence*, Présence africaine, París, 2012.

Koselleck, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patologénesis del mundo burgués* [1959], Trotta, Madrid, 2007.

La Boétie, É. de, *Discurso de la servidumbre voluntaria* [1576], Trotta, Madrid, ²2019.

La Mantia, B., *Poeti del dissenso*, Traccedizioni, Piombino, 1987.

Lacan, J., *El Seminario. Libro 10. La angustia*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2006.

Langerak, E., *Civil Disagreement: Personal Integrity in a Pluralistic Society*, Georgetown UP, Georgetown, 2014.

Larsen, Ø., *Right to Dissent*, Chicago UP, Chicago, 2009.

Lasch, C., *La rebelión de las élites y la traición a la democracia* [1995], Paidós Ibérica, Barcelona, 1996.

Lasch, C., *La cultura del narcisismo* [1979], Andrés Bello, Barcelona, 2000.

Laudani, R., *Desobediencia* [2010], Proteus, Barcelona, 2012.

Lecourt, D., *Dissidence ou révolution?*, Maspero, París, 1978.

Leff, G., *Heresy in the Later Middle Ages: the Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250-c. 1450*, Manchester UP, Mánchester, 1967.

Leghissa, G., *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milán, 2012.

Lincoln, A., *Some Political and Social Ideas of English Dissent, 1763-1800*, Cambridge UP, Cambridge, 1938.

Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo* [2006], Anagrama, Barcelona, 2010.

Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* [1690], Tecnos, Madrid, 2010.

López de la Osa, J. R., *Disidencia y democracia: confictividad y creatividad éticas*, El Perpetuo Socorro, Madrid, 1997.

Lordon, F., *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Seuil, París, 2013.

Losurdo, D., *La lucha de clases: una historia política y filosófica* [2013], El Viejo Topo, Barcelona, 2014.

Lowell, M., *The Language of Dissent*, World Publishing, Nueva York, 1959.

Lucas, S., *The Betrayal of Dissent: Beyond Orwell, Hitchens and the New American Century*, Pluto, Londres, 2004.

Luckner, A., *Dissens und Freiheit: Kolloquium politische Philosophie*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig, 1995.

Luke, T. W., *Social Theory and Modernity: Critique, Dissent and Revolution*, Dage, Newbury Park, 1990.

Lüssy, H., *Aufsässigkeit. Plädoyer für das Widersacherische aus theologischer Sicht*, Eichbauer, Viena, 2001.

Macedo, S., *La constitución de la democracia deliberativa* [1999], Gedisa, Barcelona, 1997.

Marcuse, H., *Eros y civilización* [1955], Ariel, Madrid, 2010.

Marcuse, H., *El hombre unidimensional* [1964], Austral, Madrid, 2016.

Marcuse, M., «La tolleranza repressiva» [1965], ed. de L. Codelli, en R. P. Wolff *et al.*, *Critica della tolleranza*, Einaudi, Turín, 1968.

Marrey, J.-C., *Petit traité de dissidence spirituelle*, Tarabuste, Saint-Benoît-du-Sault, 2014.

Marx, K., *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* [1844], Pre-Textos, Valencia, 2014.

Marx. K. y Engels. F., *Manifiesto comunista* [1848], Akal, Tres Cantos, 2018.

Maryvonne, D.-J., *Antigone ou l'aube de la dissidence*, L'Harmattan, París, 2000.

Mason, A., *Explaining Political Disagreement*, Cambridge UP, Cambridge, 1993.

Maurin, E., *La fabrique du conformisme*, Seuil, París, 2015.

McFarlane, K. B., *The Origins of Religious Dissent in England*, Collier, Nueva York, 1996.

McLaren, P., *Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of Dissent for the New Millennium*, Westview, Oxford, 1997.

McLennan, B. N., *Political Opposition and Dissent*, Dunellen, Londres, 1973.

McMahon, C., *Reasonable Disagreement: a Theory of Political Morality*, Cambridge UP, Cambridge, 2009.

Michéa, J.-C., *Il vicolo cieco dell'economia. Sull'impossibilità di sorpassare a sinistra il capitalismo* [2002], ed. de G. Lagomarsino, Eleuthera, Milán, 2004.

Michéa, J.-C., *Le complexe d'Orphée. La Gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Climats, París, 2011.

Mill, J. S., *Sobre la libertad* [1859], Edaf, Madrid, 2004.

Miller, M., *Dissens: zur Theorie diskursiven und systemischen Lernens*, Transcript, Bielefeld, 2006.

Morelli, U., *Contro l'indifferenza: possibilità creative, conformismo, saturazione*, Cortina, Milán, 2013.

Moscovici, S., *Psicología de las minorías activas* [1981], Morata, Madrid, 1981.

Moscovici, S., *Dissensi e consensi. Una teoria generale delle decisioni collettive*, Bollati Boringhieri, Turín, 1992.

Moutsopoulos, E., *Conformisme et déformation: mythes conformistes et structures déformantes*, Vrin, París, 1978.

Mucchi Faina, A., *L'influenza sociale*, il Mulino, Bolonia, 1996.

Mucchi Faina, A., *Il conformismo*, il Mulino, Bolonia, 1997.

Mullett, M., *Dissenso religioso e società civile: movimenti religiosi radicali in Europa nella prima età moderna* [1980], il Mulino, Bolonia, 1983.

Muscetta, C., *Gli eredi di Protopopov: dissensi, consensi, indignazioni*, Lerici, Cosenza, 1977.

Nederman, C. J. y Laursem, J. C., *Difference and Dissent: Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, Rowman, Lanham, 1996.

Negri, T. y Hardt, M., *Imperio* [2000], Paidós Ibérica, Barcelona, 2005.

Negri, T. y Hardt, M., *Multitud* [2004], Debolsillo, Barcelona, 2005.

Negri, T. y Hardt, M., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común* [2009], Akal, Madrid, 2011.

Nicolas, J., *La rébellion française. Mouvements populaires et conscience sociale, 1661-1789*, Seuil, París, 2002.

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra* [1883-1885], Alianza, Madrid, 2016.

Ober, J., *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton UP, Princeton, 1998.

Ortega y Gasett, J., *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1929.

Orwell, G., *1984* [1948], Penguin Random House, Barcelona, 2015.

Pasolini, P. P., *Escritos corsarios* [1975], Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2009.

Pearse, M. T., *Between Known Men and Visible Saints: a Study in Sixteenth-Century English Dissent*, Fairleigh Dickinson UP, Teaneck, 1994.

Perucchietti, E., *Governo globale: la storia segreta del nuovo ordine mondiale*, Arianna, Bolonia, 2012.

Perucchietti, E. y Marletta, G., *La fabbrica della manipolazione: come i poteri forti plasmano le nostre menti per renderci sudditi del Nuovo Ordine Mondiale*, Arianna, Bolonia, 2014.

Perucchietti, E. y Marletta, G., *Unisex: la creazione dell'uomo senza identità*, Arianna, Bolonia, 2014 (ed. rev. y aum., 2015).

Petrocelli, E., *Pinocchio contro Pinocchio: saggio sulla disubbidienza e il conformismo*, Enne, Campobasso, 1981.

Philip, M., «Rational Religion and Political Radicalism»: *Enlightenment and Dissent* 4 (1985), pp. 35-46.

Platón, *La República*, Akal, Tres Cantos, 2008.

Poppi, A., *Alle radici etiche del dissenso*, Studium, Roma, 1980.

Preve, C., *Destra e sinistra: la natura inservibile di due categorie tradizionali*, CRT, Pistoia, 1998.

Preve, C., *Le stagioni del nichilismo: un'analisi filosofica ed una prognosi storica*, CRT, Pistoia, 1998.

Preve, C., *L'alba del Sessantotto. Una interpretazione filosofica*, CRT, Pistoia, 1998.

Preve, C., *Il ritorno del clero. La questione degli intellettuali oggi*, CRT, Pistoia, 1999.

Preve, C., *Storia critica del marxismo*, Città del Sole, Nápoles, 2007.

Preve, C., *Storia dell'etica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2007.

Radermacher, H., *Rationalität und Dissens*, Lang, Berlín, 2004.

Ramsbotham, O., *Resolución de conflictos. La prevención, gestión y transformación de conflictos letales* [2010], Bellaterra, Barcelona, 2001.

Ramuz, C.-F., *Conformisme*, La Guêpine, Loches, 2013.

Recalcati, M., *¿Qué queda del padre? La paternidad en la época hipermoderna* [2011], Xoroi, Barcelona, 2015.

Reddaway, P., *Rusia sin censura. La prensa clandestina en la URSS* [1972], Dopesa, Barcelona, 1973.

Revelli, M., *La lucha de clases existe… ¡y la han ganado los ricos!* [2014], Alianza, Madrid, 2015.

Rizzuto, F. y Tirocchi, S., *L'insostenibile conformismo dei media? Una lettura sociologica*, Bonanno, Catania, 2013.

Robin, C., *La gauche du capital: libéralisme culturel et idéologie du marché*, Krisis, París, 2014.

Routley, E.,*English Religious Dissent*, Cambridge UP, Cambridge, 1960.

Russell, J. B., *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, 1965.

Salisbury, J. de, *Policraticus*, Editora Nacional, Madrid, 1984.
Santarelli, E., «Consenso e dissenso»: *Ulisse* 82 (1976), pp. 39-46.
Scatamacchia, C., *Politics e Liberation: il dissenso intellettuale negli USA durante la guerra fredda*, Angeli, Milán, 1993.
Sartre, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica* [1960], Losada, Buenos Aires, 2004.
Schiapiro, J. S., *Movements of Social Dissent in Modern Europe*, Van Nostrand, Princeton, 1962.
Schiller, J. C. F., *Cartas sobre la educación estética del hombre* [1795], Tecnos, Madrid, 1991.
Schmitt, C., *El concepto de lo político* [1927], Alianza, Madrid, 1998.
Schmitt, C., *El Leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes*, [1938], Fontamara, México, 2008.
Schmitt, C., *Tierra y mar: una reflexión sobre la historia universal* [1942], Trotta, Madrid, 2007.
Sennett, R., *El declive del hombre público* [1974], Anagrama, Barcelona, 2011.
Serra, T., *Dissenso e democrazia: la disobbedienza civile*, Nuova Cultura, Roma, 2010.
Silone, I., *La semilla bajo la nieve*, Minerva, México D. F., 2009.
Simone, A., *Divenire sans papiers: sociologia dei dissensi metropolitani*, Mimesis, Milán, 2002.
Sloterdijk, P., *Has de cambiar tu vida* [2009], Pre-Textos, Valencia, 2012.
Spinoza, B., «Carta a H. Oldenburg» [octubre de 1665], en *Correspondencia completa*, Hiperión, Madrid, 1988.
Spinoza, B., *Tratado teológico-político* [1670], Alianza, Madrid, 2008.
Sunstein, C. R., *Why Societies Need Dissent*, Harvard UP, Londres, 2003.
Tabucchi, A., *Sostiene Pereira. Una declaración* [1994], Anagrama, Barcelona, 2013.
Tagliapietra, A., «Gli altri che io sono. Per una filosofia del personaggio»: *Giornale Critico di Storia delle Idee* 2 (2013), pp. 7-

18.
Tersman, F., *Moral Disagreement*, Cambridge UP, Cambridge, 2006.
Thompson, D. M., *Nonconformity in the Nineteenth Century*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1972.
Thoreau, H. D., *Desobediencia Civil y otros escritos* [1849], Tecnos, Madrid, 2006.
Titone, V., *Il conformismo*, Longanesi, Milán, 1966.
Tocqueville, A. de, *La democracia en América* [1835-1840], Trotta, Madrid, [2]2010.
Tökés, R. L., *Dissent in the USSR: Politics, Ideology, and People*, The Johns Hopkins University, Londres, 1975.
Topçu, A. N., *Conformisme et révolte: esquisse d'une psychologie de la croyance*, Ministère de la Culture, Ankara, 1990
Tronti, M., *Obreros y capital* [1966], Akal, Madrid, 2001.
Valent, I., *Dire di no. Filosofia, linguaggio, follia*, ed. de R. Màdera, Moretti e Vitali, Bérgamo, 2007.
Valitutti, S., *Potere e conformismo*, Bulzoni, Roma, 1983.
Verstrynge, J., *Rebeldes, revolucionarios y refractarios. Ensayo sobre la disidencia*, Ediciones de Intervención Cultural, Mataró, 2006.
Vitelli, L. y Chinappi, A., *Neolingua. La cultura dominante dalla A alla Z*, Circolo Proudhon, Roma, 2014.
VV. AA., *Marx, Freud: dissidenza o dissenso?*, Marsilio, Venecia, 1978.
VV. AA., *Konsens und Dissens in der politischen Bildung*, Metzler, Stuttgart, 1987.
VV. AA., *Acts of Dissent: New Developments in the Study of Protest*, Sigma, Berlín, 1998.
VV. AA., *Piqueteros. La rivolta argentina contro el neoliberismo*, DeriveApprodi, Roma, 2003.
VV. AA., *Dissidences*, PUF, París, 2005.
VV. AA., *Basta: divagazioni sul dissenso*, Lupetti, Milán, 2011.
VV. AA., *Conformity and Dissent. Teoria* 32 (n.º monográfico) (2012).
Waldron, J., *Derechos y desacuerdos* [1999], Marcial Pons, Madrid, 2005.

Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [1904-1905], Istmo, Madrid, 1998.
Wood, P., *Science and Dissent in England: 1688-1945*, Ashgate, Aldershot, 2004.
Wright, J. D., *The Dissent of the Governed*, Academic Press, Nueva York, 1976.
Young, A. F., *Dissent: Explorations in the History of American Radicalism*, Northern Illinois UP, Illinois, 1969.
Zamperini, A., *L'indifferenza: conformismo del sentire e dissenso emozionale*, Einaudi, Turín, 2007.
Zangrilli, V., *Pedagogia del dissenso*, La Nuova Italia, Florencia, 1973.
Zinn, H., *Artistas en tiempos de guerra y otros ensayos* [2003], Capital intelectual, México, 2008.